SUSANA B. GAMBA • TANIA DIZ
coordinadoras



Prólogos de **DORA BARRANCOS, EVA GIBERTI** y **DIANA MAFFÍA**

NUEVO DICCIONARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO Y FEMINISMOS

Editorial Biblos
: l e x i c ó n :



SUSANA B. GAMBA • TANIA DIZ
coordinadoras

Prólogos de **DORA BARRANCOS**,
EVA GIBERTI y **DIANA MAFFÍA**

NUEVO DICCIONARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO Y FEMINISMOS

Editorial Biblos
: l e x i c ó n :

NUEVO DICCIONARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO Y FEMINISMOS

Este Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos contiene las huellas de aquel Diccionario de estudios de género y feminismos pergeñado a inicios del siglo XXI. En estos pocos años se multiplicaron las perspectivas, los desarrollos teóricos, se complejizaron algunas polémicas y surgieron otras nuevas que atraviesan a esos universos ricos y plurales que son los feminismos teóricos, militantes y urgentes. Al igual que en aquella oportunidad, asumiendo los riesgos materiales e ideológicos que esto significa, se apostó por una obra abierta y transdisciplinaria que convocara tópicos de la sociología, la antropología, la filosofía, el lenguaje, la literatura, el psicoanálisis, el activismo, la historia, los mitos y las espiritualidades femeninas. Concebido y abordado desde diferentes regiones de la Argentina hacia América Latina e incluso más allá, este diccionario es una compilación de más de un centenar de entradas firmadas por especialistas de diversas trayectorias y procedencias. Cada una de ellas está pensada como núcleo problemático básico para quien se inicia en cuestiones de género o para feministas; en este sentido, esta obra pretende ser una herramienta útil para estudiantes, docentes, periodistas, funcionarixs y todxs aquellxs que quieran cuestionar y cuestionarse sobre el modo en que miramos y nos miramos.

Susana B. Gamba. Comunicóloga. Se hizo feminista en 1977, en su exilio en Barcelona y en su lucha por la defensa de los derechos humanos, articulando la militancia feminista con la denuncia contra las dictaduras. A su regreso fue una de las organizadoras del Primer Encuentro Nacional de Mujeres en 1986, y participó y promovió distintos grupos y ONG feministas. Desde 1994, coordina la agenda feminista de las mujeres. A partir de 2003 preside la Fundación Agenda de las Mujeres, desde donde impulsó, junto a otras compañeras, la Escuela Sociopolítica de Género.Se especializó en estudios de género y fue coordinadora del Área de Investigaciones y del Observatorio de Equidad de Género de la Dirección General de la Mujer (Ciudad de Buenos Aires). Entre sus publicaciones y ensayos se destacan la coautoría del Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, y la coordinación del Diccionario de estudios de género y feminismos (2007) y Se va a caer

(2019).

Tania Diz. Oriunda de Rosario, vive actualmente en Buenos Aires. Es feminista, licenciada en Letras (UNR) y doctora en Ciencias Sociales (Flacso). Actualmente se desempeña como investigadora en el Conicet con sede en el IIEGE-UBA y como docente de grado y posgrado en el país y en el extranjero. Dirige diversos proyectos y tiene varias publicaciones en libros y revistas especializadas sobre la literatura argentina y los estudios de género y feministas. Ha estado a cargo de compilaciones de las obras de Alfonsina Storni, María Luisa Carnelli y Norah Lange, entre otras.

SUSANA B. GAMBA · TANIA DIZ

Coordinadoras

NUEVO DICCIONARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO Y FEMINISMOS

Editorial Biblos

Índice

Palabras sin ser solicitadas

Eva Giberti

En aquel entonces, cuando editábamos la segunda edición, antes de pensar en un nuevo Diccionario, anunciábamos mutaciones simbólicas ¡y vaya que las hubo! Mutaciones como excelencias totales y otras apenas rasgaduras; no todas se instalaron fuertemente, sino dependiendo del uso que quisiera darle quien parlase, ante el asombrado giro abarcativo de un lenguaje del que nos apropiábamos. Particularmente para diluir los binomios y abarcar a las que había que nombrar una por una porque eran las que desordenaban el lenguaje habitual.

La segunda edición evidenció el interés por un ordenamiento de las palabras que se asociaban con el género mujer y con el sentido que se le otorgaba a aquellas que concretamente se refieren a las mujeres. Resultaba evidente que existía una curiosidad generalizada por aquello que nosotras definiríamos y describiríamos acerca de palabras que siempre se supuso constituían el capital simbólico de los varones: no solo eran los dueños del lenguaje, también de los sentidos. Mientras tanto, nosotras acatábamos, mediante el aprendizaje de la palabra materna, los múltiples sentidos que la vida nos ofrecía y, sin imaginarnos que estábamos siendo subordinadas mediante el lenguaje, repetíamos la historia de las mujeres, desde esa Eva silenciosa del Paraíso.

Hasta las sucesivas revoluciones que fuimos protagonizando y que en este Diccionario arremolina un nuevo decir, saber decir, saber leer los sentidos que nosotras vamos descubriendo e inventando. Descubrimientos e inventos que fluyen en estas páginas con la autoridad que nos otorga ser protagonistas de nosotras mismas en un Ser Mujer con Todas mediante las luchas, las sororidades insoportables para los enemigos de siempre y los triunfos que, siguiendo nuestra tradición, ganamos en las calles e inauguramos editoriales, nuevas tecnologías y significaciones que corrigen las antiguas y anulan las prescindibles.

Así, gozosas y avanzando, este Nuevo Diccionario, Nuevo de toda Novedad, con

el aura del que acaba de ver la luz y que al ser visto alumbra y clarifica lo que se sumergía intencionalmente en tinieblas, los discursos de las mujeres hablan de nosotras en el mundo que sin nuestra palabra se mantendría a oscuras.

Prólogo

Diana Maffía y Dora Barrancos

Un diccionario es una matriz (en sus múltiples sentidos). Y aunque podría pensarse que ese repertorio de vocablos se asimila a un cierre, a un plegamiento más que a una apertura, adherimos por el contrario a la idea de una urdimbre engendradora. Hay muchos conceptos en uso que tienen una historia y una raigambre no solo teórica sino también enraizada en los movimientos sociales; que cambia y evoluciona en ese diálogo permanente y enriquecedor que amplifica las miradas sobre el mundo y las categorías que nos resultan significativas para el pensamiento y para la acción política y cotidiana.

En muchos países y desde hace bastante tiempo (en lengua española, desde inicios de los 80), han surgido diccionarios feministas, y esta es la segunda oportunidad de aparición en el nuestro, por lo que se impone antes que nada celebrar el despliegue de semejante esfuerzo. Susana Gamba ha tenido una gran persistencia en esta estrategia. Primero en el retorno de la democracia (y del exilio) colaborando con Torcuato Di Tella y Hugo Chumbita en la reedición del ya clásico Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, incluyendo la entrada “feminismo” cuando apenas despuntaban los estudios académicos específicos en nuestro país. Luego con el extraordinario proyecto del Diccionario de estudios de género y feminismos, editado con Tania Diz en 2007, de enorme incidencia. Y ahora con esta actualización y ampliación en voces y autorías, tan oportuna.

Esta nueva edición ha significado varios desafíos, uno de ellos –y no el menos importante– es obviamente el de la revisión de los conceptos. Siempre hay un riesgo cuando se trata de los clásicos porque si por una parte no puede huirse de las acepciones acrisoladas, por otro resultan inexorables las actualizaciones. Toda palabra tiene su historia, todo uso teórico de un concepto la tiene, pero en el campo feminista esto es lo más parecido a una vorágine. Los tiempos actuales son sin duda de una acelerada intervención en lo público y es la oportunidad que

hace imprescindible contar con herramientas conceptuales consensuadas y confiables.

El mérito de cualquier renovación de un glosario especializado –y esto vale para todos los órdenes– es bastante paradójico porque los vocablos no pueden abandonar alguna inscripción originaria, pero están forzados a dar cuenta de las transformaciones. Un vocablo clásico debe vérselas con los regímenes teoréticos y políticos del tiempo presente y, por lo tanto, es la revelación de un curso histórico. Pero justamente en esta circunstancia emerge otro desafío, que es el de evitar la presunción de constituirse en material enciclopédico. Recorrer el diccionario tiene algo de lúdico, de dejarse llevar por la arbitrariedad del orden alfabético hacia la comunidad de los sentidos compartidos. Y en un diccionario feminista, la comunidad es feminista.

Desde esa misma comunidad parte la necesidad y el diseño de las herramientas ofrecidas. Debe entenderse que el propósito de esta edición es posibilitar el acercamiento de lxs consultantes a un cierto número de voces y de expresiones que les proporcione confiabilidad de uso. Esto es especialmente relevante para quienes comienzan a leer textos feministas o tienen ya una sospecha sobre que la perspectiva de sentidos en ciertos vocablos no es inocente. La reunión de especialistas sagaces a cargo de cada una de las entradas resulta una garantía para afilar el uso, evitar los equívocos u otras formas desacertadas de aplicación, vincular conceptos y comenzar a cerrar con nudos finos la trama del pensamiento.

Como hemos dicho, la consulta a un diccionario se enmarca por un lado en la expectativa de esclarecimientos, porque pocas experiencias son tan decepcionantes como no encontrar definiciones meridianas en su abordaje. Pero, por otra parte, la norma de cierta completud descriptiva debe seguir la regla de la economía de palabras, para que no se desborde al género enciclopedia. El texto que tienen en sus manos sigue estas reglas exigidas en la elaboración de diccionarios, se ha ceñido con creces a esa exigencia, pero además tiene la potencia utópica, el motor emancipador del feminismo en sus fundamentos.

Cuando asimilamos el diccionario a una matriz, tenemos en perspectiva la enorme capacidad de creación a la que convida, la multiplicación incontable de los vínculos, porque las palabras son puentes y un glosario potencia la interacción. Tal como ocurrió con el diccionario antecedente, descontamos la enorme utilidad de esta nueva edición.

Conjeturamos que debido a la extraordinaria proliferación de las formulaciones feministas, al derrame de militancias de muy disímil identidad sociosexual, y desde luego, a la múltiple actividad académica que hace foco en géneros y diversidad, esta renovación del glosario encontrará singular acogida. Y tan importante como eso, aportará claridad a las múltiples incidencias de los feminismos en la vida pública, y formará parte de los intercambios en el activismo plural hacia una sociedad libre de todas las formas de opresión.

Presentación

Susana B. Gamba

El presente diccionario nace de la necesidad de actualizar muchos de los conceptos desarrollados en el Diccionario de estudios de género y feminismos, editado por Biblos en 2007 y reeditado en 2009. Texto que, a su vez, tiene como antecedente el Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas (de Torcuato Di Tella, Hugo Chumbita, Paz Gajardo y Susana Gamba) publicado en 1989 por Puntosur, en 2001 por Emecé y en 2004 por Ariel.

En el proceso de trabajo advertimos que lo que se gestó como una revisión y puesta al día de significados, finalmente resultó ser un nuevo diccionario, ya que prácticamente todos los conceptos daban cuenta de elocuentes transformaciones, al tiempo que muchos nuevos términos y cosmovisiones exigían su lugar.

Aclaración quizás innecesaria para quienes abrazamos el crecimiento exponencial que el movimiento feminista manifiesta en nuestra región, de la mano del logro de numerosas conquistas a nivel normativo (matrimonio igualitario, identidad de género, educación sexual integral, cupo laboral para las mujeres y disidencias, Ley Micaela, aborto legal, entre otras). Lamentablemente, recurrentes femicidios y agresiones, así como atropellos a nuestros derechos nos siguen movilizando y convocando.

Al igual que su antecesor, este diccionario integra multiplicidad de voces, miradas, enfoques. Y es obvio aclarar que nuestra enorme y plural marea está fuertemente atravesada por diferencias, tensiones y debates acalorados. En estas páginas procuramos dar cuenta de este universo del modo más inclusivo posible, y, al igual que anteriormente, creemos que la subjetividad es parte del conocimiento, por lo que en oposición a la supuesta objetividad de los diccionarios convencionales, cada uno de los significados desarrollados llega contextualizado, historizado y profundizado por autoras de diversas disciplinas, trayectorias, experiencias y generaciones, académicas y activistas en algunos

casos contrapuestas entre sí.

Y como se resaltaba en el prólogo de su segunda edición, si bien desde su aparición otros diccionarios feministas han visto la luz en distintos países, este se cuenta entre los primeros de habla hispana y el primero de la región latinoamericana.

La obra reúne más de cien conceptos. Deseamos que esta compilación de miradas y reflexiones contribuya a fomentar el pensamiento crítico que genera el intercambio; que configure una herramienta democratizadora en la construcción colectiva del pensamiento y que constituya un instrumento más para fortalecer el accionar feminista.

El objetivo sigue siendo promover el conocimiento, la difusión de la teoría feminista y la producción de los estudios de las mujeres, de las últimas décadas del siglo XX y las dos primeras del XXI. Cincuenta años de una rica e importante producción teórica que surge y hace eclosión entre la caída de distintos gobiernos dictatoriales y que, en el inicio del segundo milenio de esta era, nos encuentra –aún con grandes diferencias– unidas, fortalecidas, convencidas de que el patriarcado tiene que caer, al tiempo que una inesperada pandemia pone a toda la humanidad en un desconcierto inédito.

“El pensamiento ha entrado en crisis, los viejos paradigmas ya no parecen adecuados y se nos plantea la oportunidad y el desafío de buscar nuevos paradigmas que los reemplacen” escribía en la introducción de 2009. Definir, conceptualizar, deconstruir y redefinir los términos que consideramos clave continúa siendo un desafío que nos pone en diálogo y registra lo andado a la vez que proyecta el porvenir.

Es imperioso detenernos en términos que encierran ideas que nos ayudan a explicar los orígenes de nuestra opresión y quiénes somos como sujeto social. Cómo se nos definió históricamente y cómo hemos recuperado nuestra voz, nuestro poder de decidir y la soberanía de nuestros cuerpos. Cabe aquí celebrar que luego de más de 35 años de lucha, finalmente tenemos ¡Ley de Aborto Legal! Un logro importantísimo.

Agradezco profundamente la entrega y compromiso de quienes participan en este esfuerzo emprendido junto a Tania Diz como cocoordinadora. A todas y a cada una de las autoras participantes. Infinitamente, a las queridas Eva Giberti,

Dora Barrancos y Diana Maffía, por sus prólogos. Al compromiso y valiosos aportes de Mónica Tarducci. Al apoyo cotidiano e inteligente de Mabel Gabarra y Flavia Azuri, quienes además sugirieron varixs colaboradorxs. A Florencia Partenio, quien hizo posible la participación de Silvia Federici en este diccionario, y a Miriam Berlak por su traducción. Y la lectura atenta de Aida Maldonado Z. Y, por último, muy especialmente, la meticulosa y responsable asistencia profesional de Victoria Cuadro.

Introducción

Hay diccionarios de la lengua, de filosofía, de psicoanálisis, de animales, de sinónimos, de plantas, de apellidos, de mapas, de experimentos, de escritores, de monstruos, de enfermedades, de vestidos y trajes, de piedras preciosas. Paradójicamente, mientras la idea de diccionario invita a clasificar, ordenar y abarcar cierta totalidad, la tipología de los diccionarios es infinita. Entonces, ¿sería posible hacerlo con cuestiones tan transversales y dinámicas como las que atañen a las mujeres, el género, la sexualidad, el feminismo…? Sí, es una tarea titánica, difícil, ambiciosa, pero no por ello imposible. Y como suele pasar, tiene una historia que vale la pena ser contada. La idea original fue de Susana Gamba y se remonta a los años 80, cuando ella volvía al país del exilio forzado por la última dictadura argentina, mientras buscaba trabajo y se integraba al feminismo militante a través de ATEM 25 de Noviembre. Se incorporó como docente en la cátedra que, en el recién inaugurado Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, dirigía Torcuato Di Tella. Eran años difíciles, los daños de la dictadura parecían evidenciarse en ciertos olvidos de lxs ingresantxs a la universidad, lo que hizo que Susana junto con Paz Gajardo pensaran en armar un diccionario como herramienta útil para que lxs estudiantes accedieran a las categorías básicas del pensamiento social. Di Tella aceptó entusiasmado, luego se sumó Hugo Chumbita y tomó forma definitivamente como Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, editado por Punto Sur en 1989; luego tuvo y siguió teniendo varias reediciones y actualizaciones. Pero ya desde esa primera edición se encontraban entradas con una perspectiva feminista, tales como “patriarcado”, “matriarcado”, “feminismo”, “familia”, “vida cotidiana” y “brujas”, entre otras. Susana seguía imaginando una empresa mayor mientras militaba activamente en el feminismo, tomaba clases en aquel primer posgrado de Especialización en Estudios sobre la Mujer dirigido por Gloria Bonder, se integraba a la Asociación de Especialistas Universitarias en Estudios de la Mujer (Adeuem) y creaba la Agenda de las Mujeres que se sigue publicando, anualmente, hasta hoy en día.

Corría el año 2003, cuando tomó forma la idea de armar un diccionario específico sobre cuestiones de género y feminismos, en un primer momento con Cecilia Lipszyc, quien por diversos motivos no pudo continuar con el proyecto.

Luego, se sumó Tania Diz, quien estaba culminando la maestría El Poder y la Sociedad desde la Perspectiva del Género que dirigía Hilda Habichayn en Rosario. Inmediatamente se conformó un consejo consultivo formado por Eva Giberti, Diana Maffía, Dora Barrancos, Irene Meler y Mónica Tarducci. En esos años, se decía "estudios de género" o "de la mujer" más que "feministas", término que se consideraba portador de vaya a saber qué males. Sin embargo, ese primer diccionario se llamó Diccionario de estudios de género y feminismos y fue editado por Biblos en 2007. Estaba compuesto por unas cien entradas: las había académicas, militantes, clásicas, teóricas, urgentes. Con el paso de los años y la masificación del feminismo, se evidenció la necesidad de contar y divulgar cada vez más las herramientas de análisis feministas, lo cual hizo que aquel diccionario cobrara mayor relevancia. Pero habían pasado los años, y con ellos, muchas cosas, con lo cual sabíamos que había envejecido, que no tenía sentido reeditarlo tal como estaba.

En abril de 2020, nos preguntamos si renovarlo, actualizarlo o hacer otro nuevo. Conversamos por videollamadas, esta ¿nueva? modalidad a la que nos obligó la situación pandémica, con Mabel Gabarra, Mónica Tarducci, Flavia Azuri sobre las entradas que lo conformarían y allí apareció una pregunta que da cuenta de una tensión que nos atravesó: ¿cómo renovarlo sin que se pierdan las capas de pensamientos que provienen del primero? De aquella primera versión a esta, el movimiento feminista pasó por una aceleración de hechos y una masificación nunca antes vista en su historia. No solo la producción teórica creció significativamente, sino que se promulgaron varias leyes, los colectivos feministas crecieron y a las marchas tradicionales, como las del 8 de marzo y el 25 de noviembre, se sumaron otras nuevas, como la del 3 de junio. Probablemente esa masividad esté hablando de la insistencia militante de décadas más el hartazgo social, intergeneracional, interclasista y disidente frente a la cantidad de femicidios, travesticidios y transfemicidios sucedidos, con el seguimiento, en muchos casos repudiable, por parte de los medios masivos de comunicación. Pensar un nuevo diccionario era un desafío no solo porque había que incorporar nuevas entradas o nuevas perspectivas sobre temas viejos, sino además porque suponía volver a aquella edición con los ojos de hoy. Algunos pocos conceptos quedaron casi idénticos, otros fueron actualizados por lxs mismxs autorxs, otros cambiaron de autoría y, además, se han incorporado muchas entradas nuevas.

Los feminismos en sus inicios –o desde siempre– hicieron hincapié en la enorme injusticia que significa la condición subalterna de la mujer en la vida social;

luego se dijo “mujeres” para que el plural dé cuenta de las diferencias de raza y de clase. Luego, siguieron más variaciones, como las religiosas, geográficas o sexuales. Pronto se incorporaron las disidencias de género que repiensan el par homosexual/lesbiana, para romper el binarismo hacia una multiplicidad dinámica. Probablemente, una de las cuestiones más caras a los feminismos haya sido la lucha en contra del uso del cuerpo, de la vida, de la subjetividad de las personas por parte del patriarcado que se hace carne en las marcas brutales de un capitalismo despiadado. De ahí la necesidad de insistir contra el sexismo de la cultura, contra los abusos de poder, contra todas las formas de violencia, contra el abuso sexual infantil, contra la trata y explotación de personas adultas y de niñxs. Cuestiones que claman por una visión que alerta contra la invisibilidad de quienes básicamente son pobres, o están en situaciones complejas de extrema vulnerabilidad, como sucede con ciertxs migrantes, quienes carecen de vínculos de cuidado y contención, quienes deben huir de sus lugares de origen o, incluso, no pueden hacerlo. Como ustedes saben, los feminismos no solo atraviesan todos los órdenes de la vida y del pensamiento, sino que en su interior contienen disputas por el sentido, por el sujeto político, y más: múltiples diferencias, algunas desarrolladas en largos debates, otras de distancias infranqueables y otras que pudieron derivar en un consenso colectivo por el que, por ejemplo, se obtiene un derecho, como ha sido la cuestión reciente de la despenalización y legalización del aborto en Argentina.

Nuestro espíritu fue, más allá de nuestras propias convicciones, dar cuenta lo más extensivamente posible de las diferentes posturas y tensiones que lo atraviesan, ya que creemos que los feminismos no deben perder esa potencia de la polémica y la lucha que lo conforman. Al recorrer las firmas de las entradas, se notan las diferencias generacionales, ideológicas y de procedencia de quienes escriben. Pero no solo ello, sino que también saltan a la vista colectivos que aúnan identidades que si bien siempre estuvieron en los encuentros latinoamericanos y argentinos de mujeres, en estos últimos años cobraron mayor visibilidad en tanto agrupaciones que renuevan e impulsan consignas y demandas necesarias. Sin ánimo de exhaustividad, nos referimos a lxs marronxs, lxs trans, lxs intersex, lxs descendientes de los pueblos originarios, de lxs afroamericanxs, lxs gordxs, lxs no binarixs. A la vez que circulan polémicas en torno a la cuestión de la biotecnología reproductiva y la subrogación de vientres que conlleva la pregunta por si es un derecho o un modo de explotación del cuerpo de las mujeres. O la cuestión de la comercialización del sexo en sus diversas expresiones, tales como la pornografía y la prostitución. Esta última, además, contiene una tradición argumentativa encorsetada en el dilema entre las

posturas abolicionistas y regulacionistas, que se complejiza aún más con la voz en primera persona de quienes viven esta situación. O la estrategia de los escraches, en casos de abuso sexual y violencia sexual, que permitió la visibilización de violencias naturalizadas al mismo tiempo que impuso como problemática la cuestión del punitivismo.

Finalmente, tomamos dos decisiones. Por un lado, hemos respetado las variantes de la sigla LGTTBIQAX+, elegida por cada autorx, considerando que esta es elección precisa de identidades, razón por la que homogeneizarla, era un camino seguro a atropellos indeseables. Por otro lado, hemos debatido bastante el uso del lenguaje inclusivo, otra de las problemáticas actuales del movimiento. Hemos optado por usar la "x" en lugar de la "e" o la ya casi olvidada arroba; aun así, consideramos algunas excepciones por las que se prefiere otra marcación, como la marcación en femenino, por ejemplo. Esta es sin duda otra de las tensiones que debimos abordar, ya que mientras están quienes consideran que con el uso de otra letra se invisibiliza a las mujeres, están quienes afirman que se debe despojar del lenguaje el binarismo de género y por eso es necesario evitar tanto la marcación femenina como la masculina.

Con sus claridades y opacidades, con sus entradas viejas y nuevas, este diccionario es, como el anterior, una obra colectiva, heterogénea y política. Por eso, les agradecemos enormemente a cada unx de lxs autorxs que se hayan puesto a pensar para lograr este proyecto, hoy realizado. El trabajo ha sido enorme e intenso y seguramente habrá más cuestiones para revisar, pero ha llegado el momento de que tome forma de libro y soltarlo, con la esperanza de que colabore en pos de un pensamiento feminista heterogéneo, transgresor, ecologista, de izquierda, inclusivo, plural e igualitario; capaz de hacer de este mundo un espacio menos egoísta, más justo y habitable.

LAS COORDINADORAS

Advertencia

La abreviatura v., precedida o seguida de una palabra o expresión en mayúsculas, remite a otros términos que se encuentran en este diccionario y que indican relación temática.

En el índice de términos al final de este volumen, se indican con un asterisco aquellas entradas que se mantuvieron, sin modificaciones, del diccionario publicado en 2007.

Acrónimos y siglas

ADEUEM	Asociación de Especialistas Universitarias en Estudios de la Mujer (Argentina)
APDH	Asamblea Permanente por los Derechos Humanos
ATEM	Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer (Argentina)
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Muje
CEDES	Centro de Estudios de Estado y Sociedad (Argentina)
Cepal	Comisión Económica para América Latina
CEVI	Comité de Expertas del MESECVI
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIM	Comisión Interamericana de Mujeres
Clacso	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Cladem	Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres
COIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
Conicet	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
CSJN	Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina
CSW	Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer
DAWN	Development Alternatives with Women for a New Era
ENM	Encuentros Nacionales de Mujeres
ESI	educación sexual integral
Flacso	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

FMI	Fondo Monetario Internacional
IIDH	Institut International des Droits de l'Homme (Francia)
IIEGE	Instituto de Investigaciones de Estudios de Género de la UBA
ILANUD	Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tra
Inadi	Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo
Insgenar	Instituto de Género, Derecho y Desarrollo
Mercosur	Mercado Común del Sur
MESECVI	Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará
ODS	Objetivos de Desarrollo Sostenible
OEA	Organización de Estados Americanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPS	Organización Panamericana de la Salud
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
RIMA	Red Informativa de Mujeres de Argentina
UAM	Universidad Autónoma de México
UBA	Universidad de Buenos Aires (Argentina)
UCA	Universidad Católica Argentina
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNC	Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
Unesco	Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Unicef	Fondo Internacional de Naciones Unidas para la Ayuda a la Infancia
UNLP	Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
UNR	Universidad Nacional de Rosario (Argentina)
UNSAM	Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

A

ABOLICIONISMO. Los sistemas jurídicos en relación con la prostitución y la trata de personas son los siguientes: abolicionismo, prohibicionismo, reglamentarismo y las versiones actuales de este último de legalización o descriminalización. El marco legislativo que se adopte se corresponde con alguno de estos sistemas, cada uno de los cuales determina la manera de consideración sobre la prostitución.

La pugna actual se da entre reglamentarismo y abolicionismo, razón por la cual para comprenderlos es necesario compararlos. El abolicionismo es una teoría y una práctica de derechos humanos que pretende un mundo sin la desigualdad y la violencia que significan la prostitución y la trata; sostiene que las personas prostituidas nunca deben ser sancionadas, perseguidas ni penalizadas y sí deben serlo los tratantes, proxenetas, fiolos, prostituidores, etc. Busca poner fin al sistema prostituyente mediante cambios culturales, económicos y sociales que contribuyan a eliminar la desigualdad entre varones y mujeres.

La libertad, la igualdad y la dignidad humana son presupuestos básicos para la construcción teórica y la elaboración de prácticas. La diferencia central con los demás sistemas es sostener o no el sistema prostituyente. Ni el prohibicionismo, que sanciona a todas las partes, incluidas las personas prostituidas, ni el reglamentarismo y sus versiones actuales buscan ponerle fin. El reglamentarismo legaliza a proxenetas, tratantes, prostituidores y cómplices, dispone la instalación de prostíbulos, zonas y lugares permitidos y organiza algún tipo de registración de las personas prostituidas a las cuales denomina “trabajadoras/es sexuales”, según las características del modelo establecido.

En países reglamentaristas, proxenetas y tratantes pasan a ser considerados “empresarios”, ellos organizan la prostitución. Sostienen que así se controla la trata, hecho que es desmentido por la realidad, ya que la prostitución y la trata han alcanzado límites incontrolables.

En Países Bajos, por ejemplo, las mujeres prostituidas que no se registran como “trabajadoras sexuales”, porque no quieren someterse a registros o porque son inmigrantes y no se les da documentación para residir legalmente en el país, se convierten en clandestinas. Es aquí donde esos sistemas muestran su costado prohibicionista.

Nueva Zelanda era prohibicionista y optó por descriminalizar a proxenetas,

tratantes y personas prostituidas, y las distintas regiones establecen las normas de organización.

Este neorreglamentarismo sostiene que organiza el “cuidado” de las mujeres, también que se las “cuida” de la violencia callejera, pues son “protegidas” por proxenetas, dueños de prostíbulos, rufianes y “clientes”, o sea por todos aquellos que generan la violencia contra ellas, violencia que llega en muchos casos al femicidio. Las ganancias que reporta la explotación de la prostitución y la trata dificultan la lucha contra ellos; ya superan las de cualquier industria legal y son de las más altas de los negocios ilegales (v. TRATA).

Para historizar el surgimiento del abolicionismo me refiero a alguna de las formas que adquirió el reglamentarismo desde el siglo XVIII, con su instalación como sistema en los Estados modernos, ya que surge en respuesta a este último.

Si bien a lo largo de la historia la prostitución ha estado organizada, la reglamentación se comienza a legislar con las características actuales después de la Revolución francesa, junto con el auge y la consolidación del poder médico y del sanitarismo que tienen el propósito de controlar las enfermedades de transmisión sexual. Hasta esa etapa, las normas generalmente prohibían la prostitución o la organizaban.

El sistema reglamentarista francés, ideado por el médico Alexandre Parent-Duchâtelet (1790-1836) promovía la creación de oficinas de inspecciones sanitarias para llevar registro de las mujeres prostituidas y de los prostíbulos y se debía pagar al Estado por las autorizaciones. Las mujeres debían realizarse revisaciones periódicas, especialmente ginecológicas; quienes no cumplían con la reglamentación eran consideradas clandestinas y perseguidas.

Estos principios comenzaron a aplicarse en toda Europa y América, con variantes. En España se desarrolla un proceso similar. Para principios del siglo XIX, son dadas a conocer las cartas del conde de Cabarrús (1808), especie de reglamentos, uno de los cuales, referido a la sanidad pública, buscaba organizar una legislación sobre prostitución, basándose en la existencia vigilada de esta a fin de controlar las enfermedades de transmisión sexual. Disponía que los prostíbulos (“mancebías”) se instalasen en las poblaciones grandes y en zonas determinadas, que las mujeres permanecieran en ellos, fueran visitadas a diario por un médico, llevaran un distintivo visible si salían y que sus nombres fueran inscriptos en las puertas de las mancebías. Esta forma de reglamentarismo fue

traslada a las colonias de América.

Para mitades del siglo XIX, la prostitución estaba reglamentada o prohibida en casi todos los países; la trata era incontrolable, se organizaron grandes mafias. Argentina era conocida como "el camino de Buenos Aires" (Londres, 1968) por el intenso tráfico de mujeres.

Como reacción a este sistema vejatorio y discriminatorio de las mujeres, surge en Inglaterra el abolicionismo en el seno del movimiento feminista. La feminista inglesa Josephine Grey Butler (1828-1906) fue una de sus líderes y pioneras. En 1869 fue creada la asociación abolicionista Ladies National Association presidida por Butler y formada solo por mujeres. Ese mismo año fue sancionada, en Inglaterra, la Ley de Enfermedades Contagiosas, que reglamentaba la prostitución, establecía exámenes médicos obligatorios, la inscripción en registros especiales, además de lugares específicos para la explotación. El movimiento abolicionista se proponía la derogación de esta ley que controlaba a las mujeres. Luego de logrado este objetivo, comenzaron a ocuparse de la trata de mujeres, llamada entonces "trata de blancas".

En marzo de 1875, el movimiento fundó la Federación Internacional Abolicionista, que en 1877 realizó su Primer Congreso Internacional en Ginebra. En 1902, tuvo lugar una Primera Conferencia Internacional en París, donde fue elaborado el Acuerdo Internacional para la Supresión de la Trata de Blancas, primer antecedente que a nivel internacional se hace eco de la situación de las mujeres como víctimas de este tráfico. Luego se firmaron en París el Convenio Internacional con el Fin de Asegurar la Protección Efectiva contra el Tráfico Criminal (1902), conocido como Trata de Blancas, y el Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas (1910), y comenzó a debatirse sobre el valor jurídico del consentimiento de la víctima. En 1922 la Sociedad de las Naciones aprobó el Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres y Niños.

Un grupo de expertos fue encargado de elaborar informes sobre la situación de la trata de mujeres. Concretó dos, en 1927 y 1932, que establecieron la relación entre el aumento de la prostitución y la trata cuando se reglamenta la prostitución y se establecen prostíbulos.

En 1933, la Sociedad de las Naciones aprobó el Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad, que establecía en su

articulado que deberá ser castigado quienquiera que, para satisfacer pasiones ajenas, haya conseguido, arrastrado o inducido, aun con su consentimiento, a una mujer o muchacha mayor de edad para ejercer la prostitución en otros países, aun cuando los diversos actos que sean los elementos constitutivos del delito se hayan realizado en distintos países, declarándose punibles las conductas de quienes facilitan, inducen o llevasen al extranjero a las víctimas.

Luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial y creada la Organización de las Naciones Unidas, se aprobó el Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena el 2 de diciembre de 1949. Es considerado de derechos humanos por las Naciones Unidas y actualmente se encuentra vigente. Argentina ha firmado este tratado, así como otros de derechos humanos, entre ellos la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) y el Pacto Interamericano de Derechos Humanos, por lo tanto, la prostitución no puede ser reglamentada en este país, sin importar el nombre que se le dé, ni ser considerada un trabajo, ya que atenta contra la dignidad humana, siendo este un principio rector junto con la igualdad y la libertad de todo nuestro ordenamiento jurídico.

El referido convenio sostiene en su preámbulo: “La prostitución y el mal que la acompaña, la trata de personas para fines de explotación, son incompatibles con la dignidad y el valor de la persona humana y ponen en peligro el bienestar del individuo, de la familia y de la comunidad”.

Los puntos centrales que determina este tratado, además de no separar prostitución de trata de personas, son los siguientes: el delito se configura aunque la víctima haya prestado consentimiento; no divide a las víctimas de trata ni a las mujeres en prostitución en mayores o menores de edad para que se configuren los delitos; solo deben ser perseguidos quienes explotan la prostitución de otra persona; nunca debe centrarse la investigación en si la victima consintió o si fue o no forzada; los países no pueden reglamentar la prostitución ni someter a las mujeres a ningún tipo de controles sanitarios, administrativos o exigirles carnet; se prohíbe establecer prostíbulos, zonas rojas o lugares determinados o de encierro; los Estados deben adoptar medidas para prevenir la trata y la prostitución y cooperar con las investigaciones; se deben instrumentar medidas de protección a las víctimas y a las migrantes dentro del país y también a la migración interna y controlarse las agencias de empleo; las personas prostituidas no deben ser penalizadas o consideradas responsables.

Este tratado tiene un protocolo final que establece: “Nada en el presente Convenio podrá interpretarse en perjuicio de cualquier legislación que, para la aplicación de las disposiciones encaminadas a obtener la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena, prevea condiciones más severas que las estipuladas por el presente Convenio”. La previsión de condiciones más severas para cumplir con los tratados de derechos humanos posibilita la sanción de los prostituidores para reprimir la explotación sexual.

Argentina no fue ajena a estas tendencias reglamentaristas de los siglos XVIII y XIX y hacia 1870 ya estaba organizada la trata de mujeres argentinas y extranjeras con fines de explotación sexual.

En 1874 se dictó una ordenanza en Rosario y en 1875 otra en la Ciudad de Buenos Aires que establecieron la reglamentación de manera legal; estuvieron vigentes hasta enero de 1937. La ordenanza de Buenos Aires definía las “casas de prostitución como aquellas habitadas por prostitutas”. Las mujeres se encontraban adscriptas a los prostíbulos, debían someterse a controles médicos siempre que se les requiriera, debiendo anotarse el resultado en una libreta de sanidad; las regentas podían ser solo mujeres y debían llevar un libro de registro obligatorio para cada prostíbulo. Las enfermas no podían trabajar y debían ser internadas. Además, prohibía la prostitución clandestina, que definía como “aquella que se ejerce fuera de las casas de prostitución”. Los prostíbulos en Buenos Aires estaban organizados según la categoría de los prostituyentes, conforme fuesen de mayor o menor nivel económico y en distintos barrios. Coexistían con aquellos que no estaban habilitados y eran clandestinos, y de igual manera eran consideradas aquellas mujeres que no querían registrarse.

Además, se perseguía la prostitución callejera y se establecían formas de penalización para las mujeres detenidas. Frente al crecimiento de las enfermedades de transmisión sexual, en 1889 comenzó a funcionar el sifilicomio. Durante ese período, la trata alcanzó altísimos niveles.

Las feministas se oponían a esta explotación y bregaban por el sistema abolicionista. Julieta Lanteri (2008), en el discurso de apertura del Primer Congreso Femenino Internacional de 1910, sostuvo: “Considero que la prostitución debe desaparecer […] si este mal existe es porque los gobiernos no se preocupan por extirparlo y puede decirse que lo explotan, desde que lo reglamentan y sacan impuestos de él. Hago pues una moción para que el Congreso formule un voto de protesta contra la tolerancia de los gobiernos al

sostener y explotar la prostitución femenina […] no las considero responsables sino las víctimas […] de la falta de previsión que muestran las leyes y las costumbres, creadas por la preponderancia del pensamiento masculino en la orientación de los destinos del pueblo".

En 1913 fue sancionada la ley 9143 (Ley Palacios), que penalizó la promoción o facilitación de la prostitución, tanto de menores como de mayores de edad, exigiendo en este último caso que hubiera "violencia, engaño, abuso de autoridad u otro medio de intimidación". La misma ley contempla la existencia de prostíbulo al considerar coautores de los delitos a las regentes de casas de prostitución. Esta ley coexistió con reglamentaciones municipales que permitían y organizaban la explotación de la prostitución ajena hasta enero de 1937, fecha en que la ley 12.331 de Profilaxis Antivenérea, hoy vigente, puso fin al reglamentarismo al ordenar el cierre de los prostíbulos en todo el país (artículo 15) y sancionar a quienes los regenteen o financien dando comienzo a la tradición abolicionista de Argentina, consagrada luego con la firma en las Naciones Unidas del Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena del 2 de diciembre de 1949.

Para el sistema abolicionista, el consentimiento de las víctimas de los delitos de trata, promoción y facilitación de prostitución y explotación no se tiene en cuenta y es la distinción fundamental con los demás sistemas, dado que la prostitución no es una elección. El sistema abolicionista coexistió muchos años en nuestro país con reglamentaciones que permitían la instalación de prostíbulos bajo diversas denominaciones, como wiskerías, casas de masajes, etc., y con la persecución de las personas prostituidas.

Finalmente, el 27 de diciembre de 2012 se sancionó la ley 26.842, que reforma la 26.364 y que tiene un carácter marcadamente abolicionista, la cual penaliza a los que cometen los delitos de trata y delitos conexos, sin que se tenga en cuenta el consentimiento de la víctima, lo que establece también un sistema de restitución de derechos para las víctimas. Sin embargo, a pesar de esta legislación, en muchas provincias se sigue persiguiendo a las personas prostituidas a través de Códigos Contravencionales y de faltas que son inconstitucionales.

Durante el siglo XX, en esta materia hay un notable avance con la firma de los tratados y convenciones de derechos humanos que consagran el abolicionismo. Pero a partir de los años 80 comienza a producirse un retroceso hacia sistemas

reglamentaristas que organizan la explotación de la prostitución y la pornografía en el marco de cambios económicos, políticos e ideológicos presentados como emancipatorios para las mujeres, según los cuales los cuerpos y su fragmentación, la sexualidad y la intimidad tienen un precio de compra-venta y pueden producir ganancia. Actualmente, el sistema abolicionista está siendo cuestionado, especialmente a partir de la globalización neoliberal, que pretende instalar la idea de la prostitución como una opción para todas las mujeres, propagandizándose como un “trabajo”.

El nuevo abolicionismo que va cobrando vigencia es el llamado “sistema nórdico” instalado por primera vez en Suecia, seguido por Noruega, Finlandia y otros. Este penaliza a la parte prostituidora del sistema, incluidos los “clientes”, y no a la personas prostituidas, y ha incluido a la prostitución dentro de las leyes contra la violencia hacia las mujeres. Esta forma de legislar ha mostrado ser la única capaz de controlar la prostitución y la trata.

Francia también participa de ese sistema a partir de 2016, como forma de fortalecer la lucha contra la violencia del sistema prostituyente y la trata. La prostitución está incluida también en la ley contra las violencias hacia las mujeres. La sexualidad y los cuerpos de las personas no pueden ser considerados mercancía que se compra y vende en el mercado.

La preocupación central de los países que adoptan el sistema abolicionista “nórdico” es acabar con esta forma de violencia, y para ello, además de sancionar a los prostituidores o puteros, tratantes, proxeneta y cómplices, proveen los mecanismos que permiten a las personas prostituidas dejar la prostitución, mecanismos que incluyen el acceso a la salud, vivienda, educación y trabajo, a una sexualidad libre y placentera, para que la prostitución no sea una manera de sobrevivir en una pobreza extrema o una manera de tener acceso a un poder adquisitivo mayor para adquirir todo lo que ofrece el consumo neoliberal, que va más allá de la mera sobrevivencia.

En este camino es también central la lucha contra el proxenetismo y contra la propaganda de los lobbies y de las redes mafiosas de prostitucion internacional.

En síntesis, el abolicionismo es un sistema jurídico, ético y político referido a la prostitución y a la trata con fines de explotación sexual, que busca poner fin al sistema prostituyente sancionando a proxenetas, tratantes, prostituidores y todos sus cómplices que de alguna manera obtienen gratificación sexual o beneficio

económico abusando sexualmente de otras personas.

Las sociedades no pueden aceptar que los varones sigan teniendo derechos sexuales sobre las mujeres.

Véase: K. E. Ekman (2017), El ser y la mercancía, Barcelona, Bellaterra. – M. Fontenla (2008), "Marcos legislativos", en M.L. Molina, A. Barbich y M. Fontenla, Explotación sexual, evolución y tratamiento, Buenos Aires, Dunken. – J. Lanteri (2008), "La prostitución", en A.A. V.V., Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, Buenos Aires, Museo de la Mujer. – A. Londres (1968), El camino de Buenos Aires: la trata de blancas, Buenos Aires, Legasa.

MARTA FONTENLA

ABORTO. En Argentina se obtuvo recientemente la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (27.610), sancionada por el Congreso nacional el 30 de diciembre de 2020 y promulgada el 14 de enero de 2021. Se trata de un logro cuya obtención ocupaba desde siempre a los feminismos locales, con mayor o menor visibilidad e intensidad. Sin embargo, no debemos considerarlo un techo como reivindicación feminista, sino apenas un piso que permite plantear las disputas de sentido en torno a la práctica, desde un marco de derechos y no de llana ilegalidad.

Hecha esta salvedad, la entrada se detiene en las controversias en torno a la lucha para que el aborto inducido o la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) devenga una práctica despenalizada, legal y legítima para todas las mujeres y personas gestantes en cualquier lugar del globo. Desde el punto de vista de las condiciones materiales de la práctica, durante el nuevo siglo se incrementó la realización del aborto químico o medicamentoso con misoprostol, que obtuvo en 2003 el reconocimiento de la OMS como la forma más segura de abortar. En cuanto alternativa al aborto quirúrgico, tiene la ventaja de no requerir la invasión médico-tecnológica del cuerpo gestante y así brindar mayor autonomía para su realización. En todo caso, el ámbito médico provee el control de la medicación, el reaseguro de que se trate efectivamente de misoprostol, en las cantidades ajustadas a la norma. Asimismo, puede recurrirse a una institución médica para chequeos posteriores y controles, pero resulta prescindible para la práctica. Como señala la abogada lesbofeminista Luli Sánchez (2018): “El misoprostol cambia el juego. Es una pieza clave para la legalización del aborto. Una de las razones: lo saca del control estatal. Por eso es arcaico hablar de legalización del aborto sin incluirlo”.

Este cambio en las condiciones materiales de la práctica del aborto constituye un giro para el análisis de los procesos de su despenalización, ya que modifica las formas de resistencia feminista, así como las reivindicaciones legales, médicas, jurídicas. Significa un hito para la genealogía de la práctica del aborto, precedido por otro en el momento de conformación del biopoder moderno, cuando al consolidarse la forma económico-política de los Estados nación se institucionalizó la regulación de las conductas sexuales, especialmente las de procreación.

Si bien la prohibición del aborto como política pública dependerá de las necesidades geopolíticas del Estado en cuestión, tanto cuando aparezca

permitido como en las instancias de interdicción, lo que prima es el interés estatal en detrimento de las libertades personales. Esto significa el privilegio de autoridades institucionales, como la familia, la escuela, el orden médico, el orden jurídico, las iglesias, gestadas en el marco de una estructura social patriarcal; es decir, productoras de cis-hetero-normatividad. En este sentido, la prohibición del aborto es una medida que apunta a confinar la heterosexualidad en la reproducción con las consecuentes identidades binarias de género: hombre y mujer.

Así, una tarea de los feminismos ha sido la de plantear la prohibición del aborto como una problemática sociopolítica de interés común para la sociedad, al poner los intereses de las mujeres como prioritarios en la delimitación de lo público. En este sentido, queremos abordar la problemática del aborto de modo complejo, al atender las múltiples dimensiones que involucra. Para ello resulta significativa la definición que brinda la investigación uruguaya dirigida por Rafael Sanseviero (2003), volcada en el libro Condena, tolerancia, negación: “Definimos el aborto, en primer lugar, como un hecho social denso y complejo que ocurre en el contexto de relaciones de poder de distinto tipo: de género, económicas, legales-jurídicas; conlleva elementos del campo de la salud, de la sexualidad, de la moral y la ética, de los significados de la maternidad. Su complejidad está dada porque no se trata de la sumatoria de planos y relaciones, sino que el aborto ocurre en la intersección y articulación de esos diferentes planos y sistemas de relaciones”.

Esto implica que la práctica del aborto no puede reducirse a un asunto individual ni a un abordaje desde la salud. Este último presenta, de todos modos, un avance desde la preocupación en una cuestión demográfica, a una perspectiva centrada en los derechos humanos de las personas –que incluye los derechos sexuales y los derechos reproductivos–. Sin embargo, no agota la complejidad de su significación, que necesariamente tiene que ponerse en relación con la situación jurídico-legal (penalizado o no), con la económica (clandestino o no), con la de la sexualidad (remite a una consecuencia de la práctica heterosexual) y con distintas significaciones imaginarias (maternidad, género, etc.).

Poner el acento en el aborto clandestino como hecho social permite visibilizar la trama de violencias en la que la práctica ocurre. Teniendo en cuenta la distinción entre violencias abiertas y encubiertas o simbólicas, encontramos que en el proceso social del aborto se manifiestan violencias invisibles, ejercidas principalmente sobre un sujeto colectivo: las mujeres. Ahora bien, la

complejización y transformación de los feminismos en el cambio de siglo impacta también en la conformación de ese sujeto colectivo, como veremos. Pero en principio, los feminismos de la denominada “segunda ola”, según la genealogía occidentalizada, plantearon la lucha por la despenalización y legalización del aborto desde el colectivo de mujeres como elemento indispensable de liberación femenina.

Así, la conceptualización propuesta permite trascender el reconocimiento de los contenidos de violencia material que se evidencian en el proceso del aborto para acceder a su dimensión simbólica. Esta perspectiva implica una óptica feminista, de reconocimiento de la especificad social de la situación de las mujeres concretas y de la violencia de género en el nivel simbólico. Conlleva, en particular, la desarticulación de la dicotomía público/privado, propia de la teoría política androcéntrica. A esta operación contribuyeron especialmente los movimientos feministas de mediados del siglo XX con su reivindicación de “lo personal es político”. Con este lema se denunciaba el carácter político del ejercicio de la sexualidad, de los usos del cuerpo, de la procreación y el maternaje, por ejemplo. Del mismo modo, las violencias sexuales, entre ellas la cuestión del aborto penalizado, adquirían reconocimiento social y perdían su estatuto de privadas; es decir, dejaban de constituir operaciones de privación de la libertad, de la subjetividad y del poder de las mujeres.

La consecuente toma de conciencia por parte de muchas feministas y de movimientos de mujeres en general de este carácter político de la corporalidad impactó en el reclamo por la despenalización del aborto, logro que en los países avanzados de Europa y en Estados Unidos se obtuvo entre las décadas de 1960 y 1970. En algunos de esos países, se logró, incluso, legislación. De todos modos, siempre con condicionamientos y, en muy pocos casos, atendiendo meramente a la decisión de la persona embarazada.

En Argentina el aborto constituyó un delito desde 1921 según el artículo 86 del Código Penal, pero se establecían excepciones a su penalización si el fin era evitar un peligro para la vida o la salud de la madre o si el embarazo era producto de una violación o de un atentado contra una mujer idiota o demente. Es decir, hasta diciembre de 2020, el aborto era legal por causales. Sin embargo, mayoritariamente los casos que correspondían a estas situaciones de despenalización contempladas en el Código no eran respetados por el orden médico que llegaba incluso a hacer intervenir al Poder Judicial, cuando no resultaba necesario.

En marzo de 2012, la Corte Suprema de Justicia argentina, a través del fallo FAL sobre un caso particular, puso fin a la ambigüedad a la que se había prestado el inciso 2 del artículo 86 del Código Penal. Algunas instancias judiciales habían entendido que para tener derecho al aborto en caso de violación, la víctima debía tener alguna discapacidad mental. El mencionado fallo dejó claro que el aborto es un derecho para toda víctima de violación. Constituyó entonces un acontecimiento que hizo operativos los protocolos hospitalarios para la concreta atención, a los efectos de remover todas las barreras administrativas o fácticas en el acceso a los servicios médicos. Fue un antecedente ineludible del Protocolo para la Atención Integral de las Personas con Derecho a la Interrupción Legal del Embarazo (segunda edición del Ministerio de Salud de la Nación, 2019). A este adhirieron las provincias de Tierra del Fuego, Santa Cruz, Chubut, La Pampa, Buenos Aires, San Luis, Entre Ríos, Santa Fe, Catamarca, La Rioja, Chaco, Salta, Jujuy y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, que lo hizo el 16 de julio de 2020. Provincias que no habían adherido ni contaban con protocolo propio eran las de Tucumán, Santiago del Estero, San Juan y Corrientes.

Hay que tener en cuenta que estos avances significativos fueron posibles gracias a la articulación de los feminismos; en especial, a la conformación de la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.), que ha cumplido dieciséis años desde su formalización el 28 de mayo de 2005, día internacional de acción por la salud de las mujeres. De todos modos, sus inicios se rastrean hasta el 2003 cuando en el XVIII Encuentro Nacional de Mujeres de Rosario se realizó por primera vez un taller sobre estrategias para la despenalización del aborto. Como dicen en la web, “impulsada desde grupos feministas y del movimiento de mujeres, como así también desde mujeres pertenecientes a movimientos políticos y sociales, [la Campaña] cuenta en la actualidad con la adhesión de 305 grupos, organizaciones y personalidades vinculadas a organismos de derechos humanos, de ámbitos académicos y científicos, trabajadoras/es de salud, sindicatos y diversos movimientos sociales y culturales, entre ellos redes campesinas y de educación, organizaciones de desocupadas/os, de fábricas recuperadas, grupos estudiantiles, comunicadoras y comunicadores sociales, etc.” (http://www.abortolegal.com.ar/about).

Destacamos que de la articulación que realiza la Campaña emerge un sujeto político transfeminista, que se vincula no solo con los movimientos de mujeres, sino también con los de disidencias sexuales y LGTTBIQAX+. Es así que a lo largo de su historia la Campaña ha modificado el lenguaje en los proyectos de

ley de interrupción voluntaria del embarazo que fue presentando, los que pasaron de pronunciarse solo como reivindicación de derechos para las mujeres a incorporar a las personas gestantes. En 2018, el proyecto de IVE de la Campaña fue presentado por séptima vez y logró ser debatido; obtuvo media sanción en la Cámara de Diputados pero no logró aprobación en la de Senadores.

La Ley IVE sancionada en Argentina en diciembre de 2020 surgió del proyecto presentado por el presidente en ejercicio, Alberto Fernández, que fue aprobado en la Cámara de Diputados por 131 votos afirmativos y 117 negativos, y en la Cámara de Senadores por 38 votos a favor y 29 en contra. La Ley establece el derecho al aborto en todos los casos hasta la semana catorce inclusive, manteniendo la vigencia del derecho al aborto en casos de violación y riesgo para la vida o salud de la persona gestante, sin límite de tiempo.

De todos modos, los transfeminismos no tienen por única meta la despenalización y legalización del aborto, ya que también implementan una vasta red de socorrismo que atiende, informa, acompaña y asiste a personas gestantes que buscan acceder al aborto en el marco de la clandestinidad (http://socorristasenred.org) y también a quienes necesitan vencer los obstáculos al acceso en un marco de legalidad. Es decir, hay una red transfeminista que hace accesible el aborto a muchas personas y que, al hacerlo, contribuye con un plus de sentido, pues aporta a la producción de relatos desde la perspectiva de sus protagonistas, sean personas que abortaron o que acompañaron (Belfiori, 2015; Chaneton y Vacarezza, 2011). Esta disputa de sentidos constituye un acto político de gran relevancia, pues rescata la perspectiva del aborto de su captura por los órdenes médico, jurídico y religioso. De este modo, queremos subrayar que no solo es necesario alcanzar el acceso legítimo a la práctica, sino también la construcción de sentido sobre ella para disipar las trampas de la culpa o las construcciones de un supuesto trauma posaborto.

Los efectos feministas de la Campaña y el socorrismo constituyen un cambio abismal respecto de lo que significaba el velo de silencio bajo el que transcurría la práctica clandestina del aborto en el siglo pasado en Argentina. El propio término se eludía, se rodeaba con eufemismos, se pronunciaba en un susurro entre voces chequeadas como amigables. Hoy es audible y visible, su disputa circula, logró habitar nuestro ámbito parlamentario y salir de la clandestinidad, no necesita disimularse en los medios de comunicación. En la arena política del sentido, entonces, el parlamento es solo una de las instancias, pues esa lucha no tiene punto final.

Así se evidencia en los países que cuentan hace tiempo con el aborto legalizado, pues todavía hoy es un tema muy debatido, con contraposiciones incluso violentas. O sea que la legalización del aborto sin perspectiva feminista, en sí misma, no es la meta. Para entenderlo, contamos con el caso de China, cuyo gobierno sostuvo la política de hijx únicx hasta 2016, por lo que la IVE para muchas mujeres resultó y resulta obligatoria. Sumado a la perduración de la tradición patriarcal que prefiere el nacimiento de un varón, desde fines del siglo XX el Estado chino prohibió la práctica de ecografías que permitieran conocer el sexo del feto, para así evitar los abortos de los femeninos. En consecuencia, la legalización del aborto cumple allí objetivos biopolíticos muy ajenos a los intereses feministas.

En particular, en el contexto latinoamericano, la legalización del aborto está bastante obstaculizada. Por tal motivo, los movimientos feministas instituyeron el 28 de septiembre como el día de lucha por la despenalización del aborto en América Latina y el Caribe. La decisión de declarar ese día como día de lucha se tomó en el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en Argentina en 1990. La propuesta de la fecha fue presentada por la delegación brasileña en conmemoración del 28 de septiembre de 1871, cuando se promulgó en Brasil la Ley de Libertad de Vientres por la que se consideraron libres todxs lxs hijxs nacidxs de mujeres esclavas a partir del día de aprobación de la ley. Desde 2009 ese día de lucha trasciende al continente americano para transformarse en el Día de Acción Global por un Aborto Legal y Seguro.

Actualmente, la región latinoamericana presenta contrastes profundos. El aborto está totalmente prohibido en Nicaragua, El Salvador, Honduras, República Dominicana y Haití. Paraguay, Venezuela, República Dominicana, Costa Rica y Belice solo despenalizan el aborto en caso de que la vida o la salud de la persona embarazada corra peligro. En México, cada una de las entidades federativas dispone de su propia legislación sobre el aborto, aunque solo en Ciudad de México está permitido el aborto libre y sin condiciones durante las doce primeras semanas de gestación. Mientras que la práctica se permite en caso de riesgo para la mujer u otras causales como violación o inviabilidad del feto en Chile, Bolivia, Brasil, Perú, Ecuador y Colombia. Solo Cuba, Uruguay, Guyana, Guayana Francesa, Puerto Rico y Argentina permiten abortar sin condiciones en las primeras semanas de gestación, según el plazo establecido por sus leyes.

De todas maneras, como hemos señalado, la tarea de reivindicar una perspectiva feminista para el abordaje del aborto continúa, aun en lugares donde hay

despenalización y legalización, pues es imprescindible visibilizar a las personas involucradas en la compleja trama social que implica el aborto. Pero visibilizarlas conlleva, a su vez, el reconocimiento de su autonomía y el respeto de su decisión. De allí que sea preferible la expresión “embarazo no viable” a la de “embarazo no deseado” para defender el protagonismo de las personas gestantes: “Optamos por denominar embarazo no viable a aquel que deriva en la decisión de abortar, porque su ocurrencia y continuación entra en contradicción con cualquier plano de la vida de la mujer que lo porta. Sean cuales sean sus razones, ella siente y considera que no puede o no quiere ser madre en ese momento de su vida. Esto supone […] considerar todos los abortos que se producen en el marco de la trayectoria vital de las mujeres que se los practican. Partimos de la premisa de que no es el embarazo lo que otorga sentido al aborto, sino la decisión de abortar lo que devela el significado que tiene ese embarazo para esa mujer en ese momento. El aborto, cada aborto, se concreta en la experiencia vital de cada mujer que enfrenta un embarazo no viable; y es esa no viabilidad lo que convierte a ese aborto en una necesidad imperiosa para esa mujer en ese momento” (Sanseviero, 2003).

Las clarificaciones propuestas contribuyen a entender que el aborto, como hecho social, involucra planos diversos tanto del orden material como del simbólico. Por tal razón, resulta insuficiente, desde una perspectiva feminista, plantear el problema solo desde el punto de vista económico. Tal reduccionismo focaliza el carácter clandestino de la práctica, allí donde está penalizada, como motivo de su costo económico abusivo y de la consecuente alta mortalidad de mujeres debido a las condiciones poco asépticas de la clandestinidad. No desestimo, obviamente, la contundencia material de la muerte, sino que intentamos complejizar la cuestión para no caer en la falacia de considerarlo solo un problema de pobreza. Dicho enfoque invisibiliza que donde la práctica del aborto está prohibida la trama de violencias simbólicas que culpabiliza a las mujeres, personas gestantes, facilitantes y acompañantes atraviesa las más diversas condiciones socioeconómicas y propician que se vivencien como delincuentes. En tal sentido, una conceptualización feminista del aborto no puede permitirse ese reduccionismo.

Véase: D. Belfiori (2015), Código Rosa: relatos sobre abortos, Buenos Aires, La Parte Maldita. – D. Busdygan (coord.) (2018), Aborto: aspectos normativos, jurídicos y discursivos, Buenos Aires, Biblos. – J. Chaneton y N.

Vacarezza (2011), La intemperie y lo intempestivo: experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones, Buenos Aires, Madreselva. – G. Díaz Villa, V. Marzano, A. Mines y R. Rueda (2013), “El aborto lesbiano que se hace con la mano: continuidades y rupturas en la militancia por el derecho al aborto en Argentina (2009-2012)”, Bagoas, estudos gays, gêneros e sexualidades, 9. www.cchla.ufrn.br. – L. Sánchez (2018), “Vamos todas a abortar”, Anfibia, 8 de febrero. – R. Sanseviero (2003), Condena, tolerancia, negación: el aborto en Uruguay, Montevideo, CRDI-IDRC.

MABEL ALICIA CAMPAGNOLI

ACTIVISMO JUVENIL. La participación de adolescentes y jóvenes en los procesos sociales y políticos ha tenido una fuertísima presencia en la historia argentina. Basta señalar que de lxs 30.000 detenidxs desaparecidxs víctimas del terrorismo de Estado en la dictadura militar de 1976 a 1983, el 97% era menor de treinta y cinco años. Recuperada la democracia, el movimiento de juventudes políticas rodeó la lucha de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en pos de lograr juicio y castigo a los culpables de aquel genocidio. El mismo espíritu de lucha recorrió el sistema educativo y propició el restablecimiento de los centros de estudiantes secundarios y terciarios que reunidos en la Federación de Estudiantes Secundarixs (FES) y en la Federación de Estudiantes Terciarios (FETER) librarían duras batallas en defensa de la escuela pública, en articulación con la Confederación de Trabajadores de la Educación (CTERA) y otros movimientos sindicales y políticos.

La década de 1990 marcó un antes y un después en el movimiento político y social argentino. La profundización de las políticas neoliberales arrasó con lo que aún quedaba en pie de las políticas públicas estatales. La entrega de los partidos mayoritarios al poder económico concentrado profundizó el cuestionamiento social a los canales orgánicos de participación política. Dicho proceso corrió paralelo al empobrecimiento de vastos sectores de la población, la caída en el desempleo y la marginalidad de cientos de miles de ciudadanos y ciudadanas. La crisis del 2001 y 2002 y las masivas movilizaciones que reclamaban “Que se vayan todos” marcaron también un proceso de participación popular alejado de las estructuras tradicionales de las militancias partidarias o sindicales, un nuevo activismo autónomo y referenciado en las bases de la sociedad.

En los años siguientes, la recuperación de la economía y los lineamientos de fuerte arraigo en la doctrina de los derechos humanos de los gobiernos kirchneristas entre 2003 y 2015 marcaron una nueva oleada de protagonismo juvenil convocada para ocupar espacios destacados en las listas electorales y en las representaciones políticas e institucionales. La ampliación de derechos plasmada en numerosas leyes y programas de gobierno tuvo un fuerte impacto. Las disidencias sexuales lograron espacios impensados de representación e interlocución política y legislativa. Se empieza a reconocer y a visibilizar la presencia activa de mujeres representantes de los pueblos originarios. Las agrupaciones en lucha contra la trata y la explotación sexual, las mujeres de los

barrios populares y la nueva generación de delegadas sindicales fogueadas en las luchas contra el ajuste, todas ellas empiezan a poblar los Encuentros Nacionales de Mujeres y a generar una transformación cuanti y cualitativa en el movimiento de mujeres. A pesar de las duras condiciones de vida de la población, de la consolidación de pisos de pobreza e indigencia muy altos en plena democracia, se tiene conciencia de un avance importante en el paradigma de los derechos humanos y de las conquistas alcanzadas.

La presencia activa de periodistas feministas y la utilización de nuevas tecnologías visibiliza y amplía la agenda del movimiento. Cobra fuerte difusión la aguda problemática de la violencia hacia las mujeres y colectivos trans. Después de varias décadas de debates legislativos por la implementación de la CEDAW y la Convención de Belém do Pará y sus protocolos, se logra la sanción de la ley 26.485 de Prevención, Sanción y Erradicación de la Violencia hacia las Mujeres (2009). La vieja consigna "Lo personal es político" se había instalado con particular intensidad en la conciencia social y en la agenda política. Un interesante proceso de visibilización de la creciente lista de femicidios denunciados por periodistas feministas y las organizaciones de la sociedad civil como La Casa del Encuentro" puso en la agenda política con particular intensidad la temática de la violencia de género.

En junio de 2015 el crimen de Chiara, una adolescente embarazada asesinada por su pareja y enterrada en la casa de sus suegros, conmovió a la sociedad. Redes de periodistas y militantes feministas lanzaron el grito de "Ni una menos", el cual contactó con el repudio de amplias capas de la población. Las movilizaciones de junio y noviembre de 2015 tuvieron un perfil claramente movimientista y de confluencia de nuevos grupos sociales y políticos. Los feminismos en todas sus variantes, las estudiantes secundarias y terciarias, las activistas y militantes de los sindicatos y agrupaciones políticas de izquierda y del peronismo, entre otras agrupaciones políticas, marcaron un nuevo momento de debate social en la calle, al interpelar a las instituciones.

El movimiento NI UNA MENOS (v.) construyó una fuerte confluencia con la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL (v.) y otros múltiples colectivos. En las Asambleas Feministas convocadas para organizar las movilizaciones se reinstala y masifica el reclamo por el aborto legal, tanto en los Paros Internacionales de Mujeres y Disidencias Sexuales como en las sucesivas fechas de la agenda feminista, ahora masiva y multitudinaria.

En este proceso se destacó centralmente un amplio activismo juvenil, integrado por representaciones de distintos estamentos políticos, sociales, sindicales, estudiantiles, barriales, con activo manejo de las herramientas digitales, capacidad de articulación y construcción de redes y una marcada habilidad para la innovación e incorporación de actividades artísticas en las marchas e iniciativas de difusión. Todas ellas transforman profundamente la dinámica de las lides feministas en Argentina y enlazan sus reclamos con los grupos militantes de la región y a nivel internacional. Al decir de Marina Larrondo y Camila Ponce (2019): “Se trata de sujetas políticas que están llevando adelante transformaciones enormes que cambiarán el mapa de las políticas, los derechos, la construcción de subjetividades y las formas de vincularnos unxs con otrxs en las próximas décadas”.

En efecto, el movimiento feminista se radicaliza, se hace más internacionalista, quizás recuperando los orígenes socialistas y anarquistas, enriquecidos por las agrupaciones populares peronistas, radicales, e incluso con algunos elementos de centro liberal que apuntalan y resultan bienvenidos en la discusión en el Parlamento por la ley de aborto legal.

En este proceso de constante movilización, el desfile incesante de adolescentes y jóvenes con múltiples identidades, con los colores brillantes de la purpurina verde y violeta, las guirnaldas de flores, las pancartas que estallan de consignas de invención extrema, todo ello constituyó un panorama inédito de profundo impacto en la vida política y cultural argentina. El activismo juvenil generó por primera vez la percepción de estar en presencia de una profunda transformación cultural y social: el inicio del fin del patriarcado. Como señalan las autoras del “Manifiesto feminista”, Cinzya Arruzza, Nancy Fraser y Tithi Bhattacharya (2018), el feminismo se multiplica en los feminismos y debate las reivindicaciones del 99% de la sociedad, expresando con ello el reclamo de múltiples demandas sociales y sectoriales.

El activismo juvenil emergió con fuerza en los colegios secundarios de la Ciudad de Buenos Aires. A lo largo de los años 2017 y 2018 incorporaron al pliego reivindicativo de defensa de la escuela pública y la no intromisión de las fuerzas de seguridad en los establecimientos, el de la enseñanza de la educación sexual integral y la elaboración de un protocolo de intervención frente a situaciones de violencia de género en el interior de la comunidad educativa. En esta temática es preciso reconocer las luchas del centro de estudiantes del colegio Carlos Pellegrini, impulsor del primer protocolo de violencia de género en el nivel

secundario. Frente a diversas denuncias de abuso y maltrato por parte de docentes hacia las alumnas, y una respuesta rayana en la indiferencia de las autoridades, la toma del colegio durante largos y extenuantes períodos generó un debate impresionante en la comunidad. Las representantes estudiantiles lograron la separación de los docentes cuestionados, no sin sufrir costos personales e injurias de periodistas emblemáticos del poder conservador. Una de las voceras del centro de estudiantes de aquel entonces, Ofelia Fernández, ahora convertida en la legisladora de la Ciudad de Buenos Aires más joven a los diecinueve años, enfrenta todavía hoy fuertes grados de violencia política del poder patriarcal representado por periodistas misóginos y machistas.

En este reconocimiento a las jóvenes que impulsaron la ampliación del activismo feminista, en todas sus dimensiones, cabe destacar a quienes dinamizaron con su fuertísima participación la Campaña por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Dirigida por históricas compañeras, como Martha Rosenberg, Elsa Shwartzman, Nelly Mynyersky, Nina Brugo, solamente por citar a las más cercanas, una nueva generación de jóvenes enlazó las grandes movilizaciones, las carpas de debates feministas y las redes digitales y reales con profundo sentido colectivo y solidario. Dos de ellas, Celeste McDougall y Agustina Vidales Agüero, pueden ser identificadas como representantes de ese activismo juvenil feminista que supo articular con Ni Una Menos, las Centrales de Trabajadorxs de la Argentina, las agrupaciones políticas y sociales y las redes de periodistas feministas, la gran marea verde violenta que, después de siglos de luchas históricas, hizo temblar la tierra.

Véase: C. Arruzza, N. Fraser y T. Bhattacharya (2018), “Manifiesto feminista”, New Left Review, 114. – M. Larrondo y C. Ponce (2019), “Activismos feministas jóvenes en América Latina, dimensiones y perspectivas conceptuales”, en Activismos feministas en América Latina: emergencias, actrices y luchas, Buenos Aires, Clacso. – L. Peker (2018), La revolución de las hijas, Buenos Aires, Sudestada. – Secretaria de Derechos Humanos de la Nación, registro unificado de víctimas del terrorismo de Estado, anexo IV.

MARÍA ELENA NADDEO

AFECTIVIDAD. Hacia fines de la década de 1990, y de manera en un principio silenciosa y casi marginal, la teoría cultural y política comenzó a verse atravesada por discusiones alrededor de la dimensión afectiva. Si bien la filosofía se había ocupado de la cuestión de manera sistemática desde sus orígenes y las ciencias sociales con perspectiva de género habían hecho lo propio a partir de fines de la década de 1980 (Arlie Hochschild, Catherine Lutz, Lila Abu-Lughod), lo cierto es que en esos años, y como una suerte de desprendimiento de debates que se produjeron en el marco de las teorías feministas y queer, el análisis cultural comenzó a indagar en cuestiones como la vergüenza, la sentimentalidad, la felicidad o la ira en tanto problematizadoras de supuestos previos, sean estos de carácter estético o político. Presentadas en muchos casos como parte de una reacción al giro lingüístico, estas discusiones colaboraron en el desarrollo de una matriz teórica específica sobre la cuestión que desde un inicio se tejió ensamblada con estudios de caso. Es de este modo que el llamado “giro afectivo” se constituyó en la academia anglosajona a partir de matrices deleuzeanas, pero también revisando teorías como las provenientes de la filosofía de la mente, la fenomenología y la tradición marxista. Así es como Brian Massumi, Eve Kosofsky Sedgwick, Lauren Berlant, Patricia Ticineto Clough y Sara Ahmed fundaron un arco de discusiones fructífero donde no necesariamente predominan los consensos. Los rasgos centrales de este punto de vista sobre la cuestión se centran en algunas características que atraviesan sus distintas variantes: los afectos como instancias colectivas, performativas –los afectos actúan– y en tanto responsables del cuestionamiento a una serie de binarismos clave: razón/emoción, interior/exterior, mente/cuerpo, acción/pasión. Que la gran mayoría de estos debates se hayan originado en el marco de los estudios de género y de sexualidades no resulta casual. De hecho, es desde sus orígenes que, por ejemplo, el feminismo ha hecho foco en la cuestión a partir de sus objeciones a la clásica dicotomía patriarcal que vincula lo femenino con la emocionalidad y lo masculino con la razón. Es esta marca asociada al cuestionamiento de los binarismos y del esencialismo la que, junto a una discusión sobre el cuerpo desde matrices renovadas, es desarrollada también por los estudios LGTTBIQAX+ desde donde se desplegaron gran parte de las discusiones del campo, como es el caso de los trabajos de Ann Cvetkovich o Carolyn Dinshaw.

Es importante señalar que los diferentes movimientos emancipatorios de mujeres que se gestaron a partir de fines del siglo XVIII –mucho antes incluso de que se utilizara la palabra “feminismo”– impugnaron modos patriarcales de entender no

solo en qué consisten los derechos, sino también qué estrategias utilizar a la hora de desplegar el activismo poniendo en primer plano la cuestión emocional. Recordemos que muchos de los reclamos que fueron conformando los inicios del movimiento –derecho a la educación, al sufragio, a la igualdad de salario– insistieron no solo en señalar la racionalidad de las mujeres, sino también en diluir la distinción entre emociones y razones encabalgada sobre y con la opresión patriarcal. Así, es pertinente subrayar aquí el modo en que distintos movimientos de mujeres, y más tarde los LGTTBIQAX+, alteraron qué entender como estrategia política a partir de su certeza en que el orden patriarcal se legitima a través de una configuración afectiva específica que se pretendió inalterable.

Es importante retomar una aclaración clave sobre el vocabulario aquí utilizado que distingue afectos de emociones. Según las definiciones más consensuadas (Massumi, 2002; Gould, 2009), los afectos, entendidos como la capacidad de afectar y ser afectados, pertenecen al orden de la intensidad y del encuentro entre cuerpos. Resultan, así, desestructurados y prelingüísticos, y encarnan la capacidad de respuesta ante el mundo. Las emociones, por su parte, son la expresión de tales afectos atravesados por la dimensión cultural expresada en su codificación. Esta distinción no es plenamente aceptada en todas las discusiones producidas en el marco del giro afectivo. En este sentido, resulta importante destacar, por ejemplo, tanto las objeciones de Margaret Wetherell o Mariela Solana a la diferencia en sí misma como el ingreso a la discusión de vocabularios más laxos, como el desplegado alrededor de las ideas de “sentimientos” o “sensaciones”.

En el caso latinoamericano, la apropiación y resignificación de la puesta en circulación de esta perspectiva no solo atañe a la discusión teórica, sino que también se refleja en la producción cultural y, muy especialmente, en el activismo contemporáneo. Sin embargo, es importante señalar que parte de la especificidad del giro afectivo latinoamericano surge también de las matrices teóricas que allí se cruzan. En una región donde desde hace décadas la tradición de la filosofía analítica convive y se vincula con la continental –sea la fenomenología, el marxismo o la biopolítica–, articulada en el marco de los estudios de género, no es extraño que una perspectiva que se sostiene también en marcos teóricos diversos haya logrado un gran desarrollo.

No resulta llamativo, entonces, que la especificidad del giro afectivo en Latinoamérica deba encontrarse en el vínculo entre dos ejes clave: un desarrollo

propio estrictamente conceptual y el modo en que la dimensión afectiva discutida permea los activismos en la región, particularmente en lo relativo a demandas de género. Si en el primer sentido es notable el modo en que gran parte de las discusiones sobre los afectos ha derivado en estudios sobre el cuerpo –una cuestión que ya venía siendo central bajo otras matrices–, en el segundo es importante distinguir dos movimientos de reflexión y de producción: el modo en que se problematiza la relación entre pasado y presente y el despliegue –también en términos de reflexión y de producción– de intervenciones orientadas no hacia el contacto con el pasado, sino con el futuro; es decir, debates sobre el papel de los afectos en los procesos de emancipación.

En relación con la primera cuestión, es importante distinguir dos sentidos. Por un lado, la reconstrucción de la historicidad de las emociones y del papel de la dimensión afectiva en los procesos políticos y culturales protagonizados por mujeres y por la comunidad LGTTBIQAX+, un espacio de discusión con importante desarrollo en México, Chile y Argentina, donde las discusiones en el ámbito de la historia se enlazan con un marco de discusión particularmente desarrollado en la región, como es el de la historia conceptual. Se trata de refigurar el campo a partir de la incorporación de fuentes visuales y literarias a la hora de reconstruir, por ejemplo, el papel del amor en la educación, la construcción de la histeria femenina, las imágenes de la niñez, los celos, las pasiones femeninas, la locura, el rencor y la ira.

Una segunda área de debate en esta línea se refiere a las discusiones desplegadas en relación con la historia reciente de la región. Allí, el giro afectivo es puesto en juego para reflexionar sobre las representaciones visuales y literarias de ese pasado marcado por los crímenes de lesa humanidad, hacer ingresar a la discusión la dimensión afectiva de la categoría de trauma, así como el vínculo afectivo de los actores del presente con ese pasado que insiste perturbadoramente en términos de la matriz propia de los estudios de género y de teoría queer. Es bajo este marco donde han resultado notables una serie de trabajos que indagaron en la posibilidad de dar cuenta de la melancolía como un modo no de recostarse sobre el trauma, sino de transitarlo articulado con la acción. Es decir, encontrar, a través del análisis de expresiones culturales, estrategias para mantener esa cualidad de intratable del pasado marcado por el terrorismo de Estado, pero, al mismo tiempo, afrontar un porvenir. Se trata, así, de resignificar la idea de resistencia. Este cuestionamiento a la clásica tensión entre afectos positivos y negativos que discute sistemáticamente el giro afectivo es tal vez uno de los rasgos clave de los desarrollos de la región cuando se trata

de iluminar cuestiones de género y sexualidades. La desmitificación de la melancolía como supuestamente paralizante –como los trabajos de Natalia Taccetta– y de la alegría como apaciguadora –Valeria Garrote– está presente en gran parte de las producciones y análisis.

Estos modos de poner en funcionamiento la dimensión afectiva a la hora de dar cuenta del pasado no se limitan a las experiencias de las dictaduras de la región, sino que también han tenido un lugar central en las reflexiones y producciones alrededor de las experiencias políticas vinculadas al neoliberalismo y, en el caso argentino, con los efectos devastadores de la crisis del 2001 bajo una perspectiva de género. Es así como Cynthia Francica indagó en términos de afectos las estrategias artísticas de los años 90 –tanto en casos de producción como de gestión cultural– y Francisco Lemus exploró el modo en que durante esa década marcada por el neoliberalismo las artes visuales de la región estuvieron atravesadas de manera puntual por la crisis del sida, un tema que resultó clave en textos fundacionales del giro, como los escritos por Deborah Gould.

La segunda instancia de circulación de las matrices teóricas clave del giro afectivo en la región se refieren no ya a cuestiones vinculadas a las estrategias a partir de las cuales Latinoamérica se relaciona con su pasado, sino el modo en que estas cuestiones atraviesan las reflexiones alrededor del activismo actual. Es decir, planteado bajo una perspectiva decolonial, poner en discusión el rol de la dimensión afectiva en la constitución de mecanismos emancipadores orientados al futuro.

Es importante detenerse en primer lugar en el modo en que desde el feminismo y los estudios de género y sexualidades se pusieron en marcha estas herramientas para analizar las estrategias vinculadas a la lucha por la legalización del aborto en la región y el movimiento contra el femicidio, centralmente en México y Argentina. Allí, colectivos artísticos como Serigrafistas Queer o Mujeres Públicas han desplegado estrategias explícitamente asociadas a la dimensión afectiva del arte, en particular, como modo de intervención disruptiva en la esfera pública.

Las aproximaciones desde los estudios del afecto a procesos culturales en Latinoamérica suelen generar perspectivas particularmente sugerentes a la hora de dar cuenta de la constitución de comunidades de modos antiesencialistas. Es en este sentido, por ejemplo, que el crítico brasileño Denilson Lopes se ha centrado en dar cuenta del papel cumplido por el cine de la región en las

comunidades LGTTBIQAX+ en términos tales como circuitos y redes afectivas construidas entre los realizadores a partir de rupturas de las hetero y homonormatividades.

Pero el rasgo clave que enlaza la especificidad teórica y temática debe identificarse en otro elemento. Se trata de haber encontrado aquí los recursos para evitar analizar la producción artística y la realidad política en términos meramente victimizantes; para adivinar el porvenir, no a pesar del sufrimiento y el dolor, sino con ellos en un enlace fluido y tensionado con otros arcos afectivos.

Este desarrollo de dos caras –la iluminación del pasado, pero también la del futuro– ha sido posible porque el modo en que los afectos son analizados en la región no es en tanto instancias emancipatorias inmanentes que haya que develar a la manera de Brian Massumi, sino centralmente como instrumentos críticos que no hacen a un lado incluso su cruce con la ironía y hasta cierto escepticismo. Es decir que la tradición vinculada a los estudios de los afectos no se ha desarrollado atendiendo a ciertas interpretaciones que ven en los afectos instancia de desterritorialización o energías que fluyen más allá de las normas en tanto autónomos e inconmensurables a la manera de Massumi. Por el contrario, el aparato crítico desarrollado en el marco del cruce de teorías desde donde se viene gestando hace tiempo una perspectiva teórica propia tiende a hacer de este campo una suerte de continuación de la teoría crítica por otros medios capaz de iluminar cuestiones como la dimensión corporal, la problematización del horizonte de futuridad –y no su mera liberación–, la hibridez de las identidades, las nuevas tecnologías o el rol de las imágenes.

Véase: S. Ahmed (2016), La política cultural de las emociones, Ciudad de México, UNAM. – L. Berlant (2020), El optimismo cruel, Buenos Aires, Caja Negra. – A. Cvetkovich (2018), Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas, Barcelona, Bella Tierra. – D. Gould (2009), Moving Politics, University of Chicago Press. – B. Massumi (2002), Parables for the Virtual, Durham, Duke University Press.

CECILIA MACÓN

AFFIDAMENTO. En Italia, a lo largo de la práctica de la diferencia femenina, especialmente a partir de la Libreria delle Donne di Milano y las de la comunidad filosófica Diotima, hacia fines de los años 60 y durante los 70 y 80, surgieron varias figuras distintivas. “Figuras y no estructuras, hechas de retazos, no de una pieza” (Cigarini, 1992). Affidamento es una de esas figuras de difícil traducción, puesto que significa más que “confiar en” o “contar con”. María Milagros Rivera Garretas traduce “custodia”.

Antes de la configuración del concepto de affidamento, muchas mujeres ignoraban que entre ellas y el mundo había una estructura mediadora, aun en el caso de haber visto y rechazado la mediación masculina. Haber descubierto la necesidad y la posibilidad de una mediación femenina fue un paso importante en la política feminista. La primera y natural mediadora debería ser de hecho la madre, cosa que en muchos casos no ocurre, merced a la influencia paterna o a la preferencia de los padres por el hijo varón.

Los escritos de la Libreria delle Donne (1991) sostienen: “El affidamento femenino es la práctica social que rehabilita la madre en su función simbólica hacia las mujeres”. Pero al profundizar en esta figura se evidencia en primera instancia una relación política privilegiada y vinculante entre dos mujeres, lo que no implica sororidad, sino mujeres que se definen como semejantes, dispares y diversas. “No consiste en un pacto de amor, ni tampoco de magisterio jerárquico o de poder social: aunque puede darse entre una joven y una vieja, la relación de affidamento ha sido practicada y pensada como una relación entre adultas” (Rivera Garretas, 1994).

Una característica del affidamento que nos lleva a una nueva figura perteneciente al feminismo de la diferencia es que a la mujer con la que se entra en este tipo de relación se le reconoce autoridad femenina y se deposita en ella la confianza.

Los largos debates acerca del affidamento en la Libreria delle Donne giraban en torno a la conflictividad de esta práctica: ¿se puede presentar esta relación bajo la forma de conclusión necesaria? Así encarada, aparece el aspecto negativo que borra los preciosos y delicados componentes de la preferencia y la elección personal. La postura inversa hace del affidamento una elección facultativa y esto contrasta con su razón de ser, porque esta “es la forma de la mediación sexuada femenina en una sociedad que no prevé mediaciones sexuadas sino solo las masculinas, revestidas de validez universal” (Libreria delle Donne di Milano,

1991). Concluyen entonces las feministas italianas de la diferencia que el affidamento es necesario, y aclaran que así lo consideran porque a ellas las sostienen argumentos que les han sido dictados por la fuerza de las cosas, es decir, por la práctica.

Ejemplos históricos clásicos de este tipo de relación particular entre mujeres son en el siglo XX Virginia Woolf y Vita Sackville-West; Hilda Doolittle y Bryher (Annie Winifred Ellerman) y, a lo largo de la historia, por ejemplo, Hildegarda de Bingen y Ricarda von Stade hace nueve siglos, y Catalina de Lancaster y Leonor López de Córdoba en el siglo XV, por poner solo algunos ejemplos (v. FEMINISMOS: HISTORIA, OLEADAS Y CORRIENTES y DIFERENCIA).

Véase: L. Cigarini (1992), Libertad femenina y norma, introducción al Conversatorio organizado por Diyda, 8, Barcelona. – Diotima (1990), Mettere al mondo il mondo, Milán, La Tartaruga. – L. Irigaray (1985), El cuerpo a cuerpo con la madre, Barcelona, LaSal. – Libreria delle Donne di Milano (1991), No creas tener derechos, Madrid, Horas y Horas, 1991. – M. M. Rivera Garretas (1994), Nombrar el mundo en femenino, Barcelona, Icaria.

PIERA ORIA

AMBIENTE. Existen diferentes definiciones con matices (restrictivas, intermedias y amplias). Se percibe una tendencia de evolución de ellas en el tiempo. Las restrictivas se refieren en general al conjunto de los elementos naturales que lo integran y destacan características estructurales y dinámicas del ambiente. Las intermedias son descriptivas y suman a los elementos condiciones y circunstancias naturales que influyen en los procesos de transferencia de energía y en los ciclos alimentarios de los seres vivos. Las amplias refieren al "ambiente natural" (biofísico) y al "artificial", tanto "material" (obras humanas) como "inmaterial" (sistemas humanos). Antes, la mayoría de las definiciones ponían énfasis en la enumeración de "recursos" (Conferencia de Estocolmo de 1972); hoy, en la integralidad, complejidad y armonía del sistema. Hay mayor consenso en la comprensión de lo biofísico y lo sociocultural (Conferencia de Río de 1992). Las concepciones restringidas sobre el ambiente muchas veces se fundan en una perspectiva antropo/androcéntrica que fundamenta la explotación de los "recursos naturales" como si estos fueran infinitos. Desde una perspectiva ecofeminista, no hay contraposición entre naturaleza y personas, sino que somos parte de ella y debemos vivir en armonía. El ambiente no se circunscribe solo al entorno físico y a sus elementos naturales (agua, atmósfera, biósfera, tierra, subsuelo), sino que también comprende todos los elementos que los seres humanos creamos y que posibilitan la vida, la subsistencia y el desarrollo de los seres vivos. El ambiente es el conjunto de bienes comunes que integran la naturaleza (mal llamados "recursos naturales") y conforman un sistema, una unidad, con interacciones en un espacio determinado entre los mismos seres vivos y sobre el ambiente del que forman parte –ecosistema–, incluyendo los ingredientes culturales (patrimonio artístico, histórico o arquitectónico) y la intersección entre ambos: el patrimonio natural –dentro del cual está el paisaje–. Es un sistema de interrelaciones e interdependencias de carácter complejo y holístico entre elementos naturales, artificiales y socioculturales en permanente cambio que supone y lo hace más que la suma de sus partes.

Podemos observar a lo largo de la historia de la humanidad un proceso con diferentes etapas: 1) indivisibilidad seres humanos/naturaleza (etapa de la simbiosis); 2) separación/discriminación entre seres humanos y naturaleza ("frente a frente"); 3) alejamiento, desconocimiento, utilización mercantilista de la naturaleza (etapa de la "dominación"/enfrentamiento), y 4) reubicación de la humanidad como parte de la naturaleza (nosotrxs con la naturaleza) –etapa en cuya construcción inscribimos las reflexiones y aportes de nuestro trabajo– (Lucca, 2016).

El ambiente es un bien colectivo o común, es de todos y de ningunx, en el sentido de que no es propiedad de ninguna persona. No pertenece al Estado ni a los particulares en forma exclusiva, no es susceptible de división ni de atribución de copropiedad para cada sujeto, pero reconocida jurídicamente su vulneración, aun en el supuesto de reclamo singular, la protección del derecho se extiende y beneficia por igual a todxs y cada unx de lxs integrantes del grupo social (Lorenzetti, 2006).

La irrupción del concepto de "ambiente" como bien jurídico y del derecho al ambiente en el mundo político y jurídico es bastante tardía y no fueron pocas las resistencias que aún hoy perduran. Originariamente, la regulación en materia de "recursos naturales" estaba vinculada a su apropiación y explotación como cosas, y en el mejor de los casos había un debate sobre la distribución de la riqueza producto de esa explotación. Las preocupaciones de lxs ecologistas eran tratadas despectivamente como provenientes de un grupo fundamentalista que obstruía decisiones gubernamentales de un mundo en constante "evolución y desarrollo". La historia del "ambiente" comienza con la toma de conciencia de la transformación de la naturaleza por la "intersección" del ser humano y evoluciona en la inclusión en los documentos internacionales; son hitos conceptuales la Conferencia de Estocolmo de 1972, el Informe Brundtland de 1987 y la Conferencia de Río de 1992. Recién en la declaración "El futuro que queremos" (Rio+20, 2012), se incorpora la perspectiva biocéntrica: "Reconocemos que el planeta Tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar y que «Madre Tierra» es una expresión común en muchos países y regiones, y observamos que algunos países reconocen los derechos de la naturaleza en el contexto de la promoción del desarrollo sostenible. Estamos convencidos de que, para lograr un justo equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras, es necesario promover la armonía con la naturaleza". Para llegar a este texto que incorpora la perspectiva ecologista profunda, se recorrió un largo camino de antecedentes, foros y cumbres de sociedad civil y movimientos sociales que fueron sistematizando estos postulados y consensuando globalmente principios, en los que muchas organizaciones latinoamericanas, la teología de la liberación, pueblos originarios y las ecofeministas tuvieron un rol relevante. Así, la declaración "Carta de la Tierra" (2000) es un ejemplo de instrumento globalmente consensuado que reconoce derechos a la naturaleza, a la humanidad como parte de ella y a la Tierra como nuestro hogar. También la "Carta mundial por el derecho a la ciudad" (Foro Social de las Américas, Quito, 2004), según la cual este es un derecho colectivo de quienes habitan las ciudades, en especial de los grupos

vulnerables y desfavorecidos, a los que les confiere el ejercicio pleno de la ciudadanía, la gestión democrática y participativa de la ciudad y el uso socialmente justo y ambientalmente sustentable del espacio urbano. En la misma línea, la Declaración Universal del Bien Común de la Tierra y de la Humanidad (2009/2010) plantea que la Tierra forma con la humanidad una única entidad compleja y sagrada, y que, además, la Tierra es viva y se comporta como un único sistema. También establecen interesantes postulados sobre seguridad alimentaria, agricultura campesina y justicia climática: el Acuerdo de los Pueblos de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra (Cochabamba, 2010), el Proyecto de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad (Río de Janeiro, 2012), la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra (2012), la Declaración Final del Foro Alternativo Mundial del Agua (Marsella, 2012), la Declaración de la Asamblea de los Movimientos Sociales del Foro Social Mundial (Túnez, 2013) y la Declaración de la Asamblea de los Movimientos Sociales del Foro Social Mundial (Túnez, 2015).

El fenómeno global de la constitucionalización de la cuestión ambiental fue “densificando” y “comprometiendo”, junto con otras prerrogativas de marcado corte social, el constitucionalismo contemporáneo. Así, las nuevas constituciones latinoamericanas revalorizan los principios ancestrales con importantes derivaciones jurídicas. Especialmente, la Constitución de Ecuador de 2008: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte, […] en diversidad y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir (o el pleno vivir), el sumak kawsay”, y la de Bolivia de 2009, donde “el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: […] suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kaki (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)”. Aquí, el paradigma ambiental, más allá del de la sustentabilidad que se fue construyendo globalmente en las últimas décadas del siglo XX, viene a recoger la cosmovisión de los pueblos originarios y a ratificar a la naturaleza como sujeto y al ser humano como parte de ella. Es interesante ver cómo en latitudes ajenas a estas tradiciones esta innovación constitucional resulta bien acogida en orden a reforzar una concepción menos antropocéntrica y de limitación de los derechos individuales en función del cuidado de los bienes comunes, de nosotrxs mismxs y las futuras generaciones (v. BUEN VIVIR).

En el ámbito de las Naciones Unidas, se advierte que el índice del producto bruto interno (PBI) no está concebido para medir el deterioro ambiental

resultante de la actividad humana. Se ha comenzado a hablar de la armonía con la naturaleza desde 2011 por iniciativa de Bolivia, y la Asamblea General de las Naciones Unidas emite anualmente resoluciones y organiza paneles interactivos sobre la cuestión con un enfoque holístico. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible está atravesada por la preocupación ambiental. Incluye diecisiete Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), entre ellos el 6 (disponibilidad y gestión sostenible del agua y saneamiento), 7 (energía asequible, segura y sostenible), 11 (ciudades inclusivas, resilientes y sostenibles), 12 (consumo y producción sostenibles), 13 (combate al cambio climático), 14 (conservación y uso sostenible de océanos y mares) y 15 (gestión sostenible de bosques, lucha contra la desertificación, la degradación de las tierras y la pérdida de la biodiversidad).

Extractivismo. El extractivismo es una potente categoría que signa los debates sobre la realidad latinoamericana producidos al calor de conflictos socioambientales emergentes con la profundización de esa matriz en la economía de la región. "Designa el proceso de sobreexplotación de recursos o bienes naturales no renovables o agotables y la expansión de las fronteras de producción hacia territorios antes considerados improductivos" (Svampa y Viale, 2014). La sobreexplotación y la exportación de materias primas a gran escala son unos de los rasgos fundamentales, "a la vez que alimentan una dinámica de despojo o desposesión de bienes naturales, de territorios y, por ende, de derechos individuales y colectivos". Así, en la megaminería, el fracking, el modelo sojero y el "extractivismo urbano", se pone de manifiesto el rol protagónico que las corporaciones económicas y los grandes propietarios cumplen en la definición de lo que es legítimo e ilegítimo, de lo que es posible realizar y lo que no lo es, de lo justo y de lo injusto en lo que concierne a actividades económicas, proyectos urbanos, estilos de vida e identidades colectivas.

Antropoceno. Así llaman hoy a la actual época del período cuaternario de la historia de nuestro planeta debido al significativo impacto global de las actividades humanas sobre los ecosistemas terrestres. Pone a la especie humana como principal –por no decir única– responsable de la crisis ecológica. Esto ocurre en un contexto de cada vez mayor acrecentamiento de las desigualdades. Se trata de una crisis sistémica, de conocimiento, ecológica, energética y alimentaria, pero también de valores y de cuidados. Vivimos en un mundo fragilizado. La "sociedad en riesgo" de la que nos hablaba Ulrich Beck hace más de un cuarto de siglo se ha vuelto aún más violenta ante los nuevos embates del capitalismo patriarcal y extractivista. Hemos superado los límites de la biósfera.

Hemos roto las cadenas que sostienen la vida en el planeta. El 75% de la superficie terrestre está degradada. En el lapso de nuestras vidas, va a perder su funcionamiento con la pérdida de los servicios ambientales –los bosques absorben impactos y proveen recursos–. Se llegará al 100% de degradación en diez años de continuar esta tendencia neoextractivista. El 66% de los mares está degradado y el 70% de los vertebrados terrestres ya se extinguió. Por eso algunxs científicxs hablan no solo de la sexta extinción masiva de especies, sino además de la primera aniquilación biológica de una dimensión comparable a un cambio geológico. Una sola especie –la humana– logró acabar con la mayor parte de la vida sobre la Tierra. El principal impulsor de esta catástrofe ha sido el cambio de los usos del suelo, le siguen el cambio climático, el tráfico de especies y la introducción de especies invasoras exóticas, la contaminación y el uso directo que hacemos de otros organismos vivos (caza y pesca). La mayor parte de la superficie cultivada hoy no es para alimentar humanxs, sino para alimentar animales en procesos de ganadería industrial para países emergentes que ahora están accediendo a consumos que antes no tenían (dieta occidental). El 83% de la superficie cultivable de la Tierra se destina a la ganadería industrial. No necesitamos ocupar tanta superficie con plantaciones para el consumo de esos animales. Si abasteciéramos de alimentos nutritivos, ricos en proteínas, a toda la humanidad y no se consumieran animales ni derivados, se podría reducir el 75% de ese 83% que hoy se usa para ganadería que avanza sobre ecosistemas naturales. Solo el 18% de las calorías del mundo se generan con animales para consumo humano y solo el 38% de las proteínas. El informe Lancet 2018 recomienda reducir su consumo en un 90%, pero especialmente alerta sobre la producción ganadera intensiva como un peligro sanitario, dado que los animales en las granjas industriales son los principales consumidores de antibióticos y esto, a su vez, genera una resistencia bacteriana global. Esto resulta alarmante en la combinación de factores, como la deforestación que produce el desplazamiento de especies y los saltos zoonóticos hacia las personas cada vez más pobres en nuestro sistema inmune. Hacia 2050, 4000 millones de personas vivirán en lugares donde no se podrán cultivar alimentos y con estrés hídrico permanente, según el Banco Mundial. Ya ingresamos en un proceso crítico, en un proceso de colapso ecológico (Informe 1,5 °C del IPCC –octubre de 2018– e Informe sobre Biodiversidad del IPBES –mayo de 2019–). De continuar así, en treinta años la mitad de la población mundial estará ante una guerra por el agua y los alimentos. Esto es un apartheid climático según las propias Naciones Unidas. Las megaciudades son las que menos capacidad de adaptación tienen. Situación difícil de emparchar con reformas parciales. Hay cambios radicales que deben llevarse adelante y las mujeres los estamos empujando.

Las mujeres en defensa del ambiente. Los impactos ambientales no son neutros al género y debemos visibilizarlos. Las mujeres, junto con lxs niñxs, somos víctimas de los más graves problemas ambientales del planeta y en nuestro país eso no es la excepción: hay mujeres al frente de todas las luchas de resistencia al extractivismo (Merlinsky, 2013, 2016). América Latina es la segunda región del mundo –después de África– donde más mujeres y defensorxs del ambiente son asesinadxs.

El ambientalismo y, en particular, el ecologismo no han aprovechado aún muchas de las reflexiones teóricas del feminismo y tampoco los aportes de la sabiduría popular de los pueblos originarios y de los principios del buen vivir (sumak kawsay, en quechua, o suma qamaña, en aymara) que el movimiento plurinacional de mujeres viene recuperando y poniendo en valor. Hacerlo ayudaría a acelerar la transformación del Estado hacia posturas decididamente ecologistas, ecofeministas, no biologicistas ni esencialistas. El movimiento de mujeres aporta claves para repensar la relación de la humanidad con la naturaleza. Ser ecofeminista no implica afirmar que las mujeres estemos de manera innata más ligadas a la naturaleza y a la vida que los varones. Desde una perspectiva constructivista de la subjetividad de género, podemos considerar que el interés que poseemos las mujeres por los temas ecológicos se vincula con nuestra sensibilidad cultural y la necesidad de deconstrucción de las múltiples opresiones que sufrimos (v. ECOFEMINISMOS).

Después de cien años de historia del movimiento de mujeres, la masividad y efervescencia de las marchas en cientos de ciudades del planeta hoy interpelan a la humanidad. Nos movilizamos no solo por nuestros derechos, sino también para cambiar un paradigma violento y de depredación. Si bien ha habido una lenta evolución en la inclusión de la perspectiva de género en los documentos internacionales en materia ambiental, ello es una conquista del movimiento global de mujeres. Así, la inclusión del Principio 20 en Río (“Las mujeres desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo. Es, por lo tanto, imprescindible contar con su plena participación para lograr el desarrollo sostenible”), pasando por los documentos de las conferencias de Viena, Cairo, Beijing, hasta llegar a que en los actuales ODS, la igualdad de género (objetivo 5) atraviese los otros 16 de manera transversal. Por ello, ambientalismo y gobiernos han tenido que incorporar estas variables y sus respectivos indicadores, aunque no siempre lo hacen bien y muchas veces los incumplen.

Las mujeres no somos representantes privilegiadas de la naturaleza. Venimos a expresar la necesidad de un pensamiento crítico, de pensar de otra forma y con otros parámetros y convocamos a una subversión cognitiva (Herrero, 2020). Podemos contribuir a un cambio sociocultural hacia la igualdad que permita que las prácticas del cuidado, que históricamente fueron solo femeninas, se universalicen, es decir que sean también propias de los varones y se extiendan al mundo natural no humano. Propiciamos un desarrollo regenerativo, en armonía con la naturaleza, en paralelo a una democracia participativa. Proponemos cambiar patrones de consumo, energéticos y de producción, ciudades rururbanas, volver a la escala humana y un abordaje donde las comunidades ancladas en los lugares puedan decidir lo mejor para cada una ellas y a partir de allí construir lo colectivo a escala nacional y regional.

Véase: N. A. Cafferata (dir.) (2011), Summa ambiental: doctrina-legislación-jurisprudencia, Buenos Aires, Abeledo Perrot. – Y. Herrero (2020), encuentro virtual “Extractivismos y su impacto en la sostenibilidad de la vida”, Cotidiano Mujer (Uruguay), 22 de abril. – R. L. Lorenzetti (2006), “El paradigma ambiental”, Revista de Investigaciones de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. – M. J. Lubertino (2018), “Los Principios del estado ambiental de derecho en la Argentina. Propuestas para garantizar su eficacia”, Revista de Derecho Ambiental, 53; (coord.) (2019), Derecho, armonía y felicidad: principios de Derechos humanos y derecho constitucional desde una perspectiva de diversidad, feminista y ecologista, Buenos Aires, Eudeba; (coord.) (2020), Tratado ecofeminista de derechos humanos: derechos humanos para el buen vivir. Igualdad en la diversidad y armonía con la naturaleza, Buenos Aires, Eudeba; (2020), “Ambiente, género y derecho: hacia un derecho ambiental ecofeminista y un estado feminista de derecho”, en Poder Judicial de la Ciudad de Buenos Aires. Consejo de la Magistratura; (2020), “La ineludible agenda ecofeminista como política de Estado”, en FARN, Informe Anual (IAF), capítulo 2, sección 2. – E. Lucca (2016), La gestión de los territorios: la cosecha escondida o la percepción ambiental de los espacios, Buenos Aires, Diseño Editorial. – D. Maffía et al. (comps.), Miradas feministas sobre los derechos, t. 2, Buenos Aires, Jusbaires. – G. Merlinsky (comp.) (2013), Cartografías del conflicto ambiental en Argentina, Buenos Aires, CICCUS; (2016), Cartografías del conflicto ambiental en Argentina 2, Buenos Aires, CICCUS-Clacso. – M. Svampa y E. Viale (2014), Maldesarrollo: la Argentina del extractivismo y el despojo, Buenos Aires, Katz.

MARÍA JOSÉ LUBERTINO

AMOR/AMOR ROMÁNTICO. El sintagma “amor romántico” se corresponde con la crítica que desde los feminismos se realiza a vínculos afectivos que van desde la constitución de una identidad degradada hasta la desaparición/borramiento/muerte del otrx. Sin embargo, consideramos que a los fines de una mejor orientación y comprensión del tema, debemos desagregar/separar en esta entrada los términos del sintagma: “amor” y “romántico”. Cada uno de ellos posee una base conceptual sumamente compleja, y en el caso de “amor”, vastamente desarrollada por teóricxs, filósofxs, poetas, aun desde la antigüedad grecolatina. Tal vez sea el amor uno de los conceptos más polémicos por las implicancias teórico-existenciales que posee. Si a ello le sumamos el calificativo “romántico”, sin aclarar su sentido, corremos el riesgo de dejar de lado postulados analíticos, tales como la necesidad de localización de los conceptos con los cuales trabajamos.

Respecto del amor, debemos decir que su actualización en la teoría social se debe, sobre todo, a lo que se denomina “giro afectivo”. Este conjunto de reflexiones, al que se integran teóricas feministas y queer, posee como objetivo dar cuenta del impacto de las emociones y afectos en el espacio público para señalar con ello la relevancia de una política de las emociones. De esta forma, nos encontramos con teóricas como Sara Ahmed (2015), cuyo libro estudia emociones tales como el odio, el miedo, la repugnancia y también el amor. El amor se convierte, así, en una categoría sociológica. Debemos señalar, sin embargo, que en el pasado siglo XX, mucho antes del giro afectivo, autores como Denis de Rougemont (2006) o Roland Barthes (1991) se ocuparon, cada uno desde su perspectiva, de reflexionar sobre el extraño fenómeno del vínculo amoroso, solo para nombrar a dos clásicos de lxs muchxs que se ocuparon del tema. Sin embargo, debemos subrayar que el giro afectivo coincide con la vocación histórica de los feminismos, que es la de cerrar las diferencias entre lo público y lo privado, entre lo que se dice y lo no dicho. Y recupera, así, una tradición crítica de los conocidos binarios que atribuyen las emociones y la pasión como cualidades de “lo femenino”. Situados afectos y emociones en el plano de lo público, se explican estrategias del orden político que podemos encontrar hoy en los grandes medios de comunicación, solo para señalar uno de los lugares sociales que constituye sujetos e identidades. Una de las preguntas que propicia y actualiza esta reflexión sobre los afectos es ¿cuál es la función social del amor? Este interrogante está resuelto en el enunciado “amor romántico”, sobre el cual volveremos.

Entre los distintos tipos de amor (Boria, 2020), vamos a tomar aquel que desde Stendhal se denomina “amor-pasión” y que refiere a aquel tipo de vínculo que, a decir de Georg Simmel, se sitúa en la esfera de lo íntimo y se caracteriza por ser una relación de dos. Desde el punto de vista de una teoría de la cultura –y nos situamos en la cultura occidental–, podemos detectar un texto tutor que agrupa y mantiene ciertas cualidades del tema amoroso. Encontramos, entonces, una mitología amorosa que aparece en la cultura griega, desde Homero a Platón, pero también en Tristán e Isolda y en el amor cortés. Si continuamos en esta línea, nombramos a uno de los textos más populares: Romeo y Julieta de William Shakespeare. Más allá de la literatura, otros textos de la cultura, como por ejemplo el discurso filosófico, no dudaron en ocuparse del amor. Tuvo que llegar la modernidad y la impronta de la razón para comprender la importancia del tema en la constitución de las identidades sociales. Los “asuntos del corazón” se reiteraron hasta tal punto que autores como Peter Gay (1992) afirman que el siglo XIX es el siglo del amor.

Pero aun con esta persistencia en el tiempo, el amor, como otras emociones, posee una localización sociohistórica precisa. En este sentido, el imaginario amoroso de todos los tiempos se ancla en experiencias concretas al mismo tiempo que se construye socialmente. Cada época histórica define una concepción del amor con rasgos particulares. La economía de las emociones ha cumplido y cumple funciones centrales en las identidades sociales acompañando procesos de dimensiones varias en el entramado social. Incluso se podría afirmar que hay emociones que predominan en ciertas épocas históricas. Por caso, el amor en el siglo XIX fue un sentimiento dominante (Gay, 1992). Tomamos este momento histórico, pues es allí donde, sin duda, se construyen las matrices de la cultura occidental, con los rasgos que ya conocemos: clasista, xenofóbica y androcéntrica. Del conjunto profuso de literatura decimonónica, elegimos dos textos modélicos: Fisiología del matrimonio de Balzac (1830) y Del amor de Stendhal (1822). Lo notable es que esta abundancia de discursos sobre el amor da cuenta de la conciencia de la época sobre la importancia de los afectos como medio de control social. Pero también el siglo XIX se caracteriza por redefinir y legitimar instituciones, espacios sociales y roles centrales para los sujetos mujeres y para todxs aquellxs que no siguieran las normas de lo que posteriormente se denominó la heterosexualidad obligatoria. Uno de los espacios privilegiados fue el ámbito privado (Perrot y Fraisse, 1993). No es de extrañar, entonces, que en la ensayística de autores reconocidos como Balzac o Stendhal, la reflexión sobre la “vida privada” ocupe una importante cantidad de páginas. En textos que en muchos planos nos recuerdan a los libros de autoayuda

contemporáneos, encontramos la expansión de problematizaciones sobre la mujer, el amor y el matrimonio. Los autores llamaron a estas reflexiones "fisiologías", denominación que nos acerca a un género discursivo, pero también denuncia, mediante esta "forma" específica del enunciado, sus condiciones de producción, marcadas por el discurso positivista: las comparaciones y referencias a la matemática y la estadística suponen una concepción que se acerca a una fe ciega en la "ciencia" como modo de abordaje de los fenómenos individuales y sociales. Estos textos dan cuenta de la presencia, en el imaginario amoroso del momento, de tensiones que se asientan en la pasión y la razón, en lo institucional y lo marginal. Más allá de este relevamiento de procederes y de figuras que conforman el espacio de lo convencional, encontramos un conjunto de definiciones sobre el amor que lo ubican como un sentimiento que transgrede el espacio de las normas sociales. Notamos, además, que las definiciones sobre el amor que hallamos en las fisiologías no están al margen de un conjunto de problemáticas que también se reiteran en otras teorías sobre el amor o en la producción literaria de la época. Peter Gay insiste en que el pensamiento amoroso del siglo XIX continuó polemizando sobre la naturaleza del amor: allí intervenían definiciones contradictorias que pueden sintetizarse en pares opositivos, tales como "las pasiones elevadas y terrenas", "anhelo del hombre por esferas superiores o instintos animales", "amor sagrado y profano" o "bendición divina o enfermedad infecciosa". Encontramos estas problemáticas en los textos, en especial cuando señalan un cuestionamiento explícito a la equivalencia entre amor y reproducción de la especie, que, además de actualizar temas que evocan posturas filosóficas, dan cuenta de "la doble naturaleza" que involucra a las relaciones entre hombres y mujeres.

La racionalidad domina el espacio de lo privado. En el caso de Fisiología, el autor delimita esas zonas donde incluye al matrimonio: el matrimonio es una institución pública y, como tal, debe someterse al conjunto de reglas que funcionan en el momento. El amor, como sentimiento individual, no es importante en esas zonas de la privacidad matrimonial. Balzac lo expresa claramente en otra definición del amor que transcribimos por considerarla significativa: "Las leyes del amor unen tan fuertemente a dos seres que ninguna ley humana podría separarlos".

Si la descripción del Balzac se refiere al matrimonio como institución y a los medios para evitar el adulterio, las reflexiones de Stendhal, en cambio, están centradas en el amor como pasión. El intento de Stendhal es la descripción del sentimiento amoroso, y su detenimiento en este aspecto hace que Peter Gay

(1992) lo ubique como uno de los predecesores más importantes de Freud. En Del amor, encontramos también la problematización de esos espacios de la intimidad, pero las reflexiones se centran, en este caso, en un sentimiento que podemos calificar como opuesto a las normas morales de la época: el amor-pasión. Esta clase de amor, que se integra a lo que desde los estudios literarios se denomina la concepción de vida del romántico, es una propuesta revulsiva para el orden del dispositivo de alianza: primero la conveniencia, luego las inclinaciones, estas son las normas para acceder al matrimonio.

En general, diferentes autores acuerdan en incluir este ensayo de Stendhal dentro de la concepción romántica del amor. A pesar de las marcas positivistas a las que hemos aludido (la comparación con la matemática, la referencia a la fisiología), se repite la idea del amor como pasión con la carga de “irracionalidad” que contiene este término. Esta línea introduce reflexiones que intentan definir, explicar, clasificar un orden de la “no razón”, lo que se manifiesta en el texto en la denominación del amor como pasión y su equiparación con la locura, y, en muchos casos, con la enfermedad o con el delirio. Mientras en Balzac el lector ideal está representado por el hombre, y en particular el hombre casado, lo que contiene presupuestos sociales legitimados (el matrimonio), en Stendhal hay una dedicatoria explícita a un receptor femenino, marcado especialmente por una experiencia amorosa (desengaño) ubicada en aquellas zonas de lo no decible, lo escondido (“no te atreviste a hablar”), que señalan experiencias amorosas en el orden de lo transgresivo: ¿conversación criminal? Mientras en Balzac se intenta impedir el adulterio, como productor de un desorden social (la desgracia, las lágrimas, la muerte), el texto stendhaliano reclama lectores (cien lectores) cuyas calificaciones los ubican en zonas de desorden que se vinculan con las pasiones y la locura (desgraciados, nada hipócritas, nada morales). Las atribuciones al carácter femenino también involucran rasgos contradictorios que se vinculan con las constantes razón/pasión: en Balzac, más allá del desvelamiento irónico que hace aparecer a la hipocresía instaurada en el medio social, se manifiestan rasgos del carácter femenino que relacionamos con un orden de la razón, el cálculo, la astucia, puesto que la mujer es capaz de desarrollar movimientos estratégicos, tales como la jaqueca y los vapores, que son medios para alcanzar la victoria en el combate matrimonial. La afirmación “quien puede gobernar a una mujer puede gobernar a una nación” supone un presupuesto implícito acerca de la complejidad y dificultad del carácter femenino, pero también un reconocimiento de las posibilidades de un “saber hacer” de la figura femenina que es preciso someter. En Stendhal, en cambio, la emoción y la pasión dominan en las mujeres, seres capaces de amar en el elevado sentido que Stendhal le otorga al

amor-pasión. Mientras en Fisiología del matrimonio, se muestra una búsqueda casi obsesiva de los medios para terminar con el adulterio, Del amor se instala en una zona más allá de los códigos y se convierte, tal vez, en otra obsesión: descubrir los avatares de la pasión amorosa, descubrir “los movimientos del alma” que permitan que “el delirio” salga a la luz.

Estos textos dan cuenta de un ámbito complejo respecto del amor, pero también nos permiten diferenciar dos modelos de mujer que encierran al mismo tiempo dos modos o tipos de amor: la esposa y la madre, en la que habría un amor alojado en el espacio domestico privado, y la mujer libre con el amor-pasión. Junto con esos roles el siglo XIX opera otro movimiento: el amor y el deseo sexual se recluyen en el ámbito privado. El feminismo plantea una crítica radical al proponer la apertura de lo privado y reubicarlo en el ámbito de lo público y lo político.

El amor romántico. La crítica al amor romántico se sitúa en esa línea de pensamiento. En primer lugar concibe al vínculo amoroso como político, y como tal supone juegos de poder cuyos destinatarios están signados por una desigualdad material y simbólica. Igualmente, se animó a destruir el mito del sentimiento amoroso como producto de un sujeto individual al margen de toda modelización social. Subraya que los vínculos amorosos son construcciones sociales y con ello supone una crítica a la idea de un sujeto centrado y autosuficiente.

Seleccionamos dos nombres como precursoras de reflexiones sobre el amor en el campo de los feminismos de la primera ola: Emma Goldman (1869-1940) y Alexandra Kollontai (1872-1952). Si bien hay quienes las sitúan en la fase de apertura de la revolución sexual, la primera por ser partidaria del amor libre (Almada, 2020) y la segunda por concebir una idea de amor situado socialmente, no podemos dejar de mencionarlas. Goldman fue una libertaria anarquista y crítica de las sufragistas. Y revindicó una idea de amor en la que la libertad y la igualdad eran temas centrales. Su crítica al matrimonio lo sitúa en “un polo antagónico del amor” (Goldman, 1910). Por su parte, Kollontai (1923) desarrolla un análisis global de la situación de la mujer y en líneas generales supone que la transformación de los vínculos amorosos solo se dará con un cambio de las relaciones de producción. Es central su ideal de amor como “el amor de camaradería”.

Tampoco podemos dejar de mencionar a Clara Zetkin (1857-1933). Aunque la

“cuestión femenina” fue central en sus reflexiones y su lucha por la emancipación de la mujer es una constante en su práctica militante, su concepción del amor se subordina a la transformación social.

Es la segunda ola del feminismo, en particular el feminismo americano, la que trata el tema en dos representantes del feminismo radical: Kate Millett y Shulamith Firestone. Hay aquí un gesto renovador en la reflexión sobre el amor: es la articulación entre amor y sexualidad. Mencionamos este desplazamiento, pues con él destacamos la postura del feminismo crítico respecto de la separación entre mente y cuerpo, entre materia y espíritu. Esto podemos verlo particularmente en Millett. En el caso de Firestone, en su famoso ensayo La dialéctica del sexo encontramos dos capítulos referidos al amor. Uno de ellos en especial se dedica al amor romántico. Luego de reconocer la importancia capital del amor como vínculo relacional en la cultura, señala la incumbencia del amor en la esfera política y afirma la incidencia decisoria del factor del poder y la desigualdad en el proceso amoroso. Igualmente señala la articulación entre amor e institución matrimonial como factores de dominación. Respecto del amor romántico, Firestone se detiene en este sintagma e intenta una localización histórica. Para la autora no hay distintos tipos de amor. Cuando el amor nace en un contexto donde “la vida amorosa de todos” está afectada por relaciones de poder, dicho vínculo no es posible de desarrollar. Ella define el amor romántico como un instrumento cultural desarrollado por la “supremacía masculina”, por “el poder masculino”, “cuya finalidad es mantener a las mujeres en la ignorancia de su condición”. Posteriormente señala características del amor romántico, entre las cuales destacamos la reducción del erotismo a la sexualidad genital y la construcción de las imágenes de mujer y belleza ya conocidas.

Hay que decir también que la traducción de “romántico”, si bien contiene aspectos que se relacionan con los términos “romántico” y “romanticismo” de la tradición literaria, ha dejado de lado algunas facultades que en esta corriente son disruptivas y provocativas respecto de la condición femenina de la época. Como ya lo expresamos (Boria, 2020), la cultura decimonónica se caracterizó por el desarrollo de teorías, campos disciplinares, instituciones y prácticas signadas por la desigualdad, la discriminación y la diferencia negativa. Las teorías románticas cuestionaron esta hegemonía y provocaron hendiduras en ese tejido social al señalar, al menos, cuestionamientos respecto de una institución de control social para la mujer y los grupos disidentes como fue el matrimonio burgués.

Fue Roland Barthes (1991) en la época actual quien, en su conocido libro

Fragmentos de un discurso amoroso, diferenció “la escena de amor” de “las historias de amor”. Con esta diferencia, Barthes marca precisamente la impronta de la cultura mediática en la concepción de amor contemporáneo.

Hay que reconocer, entonces, toda una línea de construcción del sentimiento amoroso en nuestra cultura que se consolida en el siglo XX y que se encarga de rearfirmar roles tradicionales y heterosexuales en los que las historias de amor se expanden y constituyen roles y papeles sociales. Se opera una interpretación-traducción del siglo XIX y se vacía de contenido a figuras y temas amorosos que proponían en su momento histórico críticas a esa sociedad. El cine –me refiero a ciertos productos norteamericanos– fue uno de esos trasmisores que cumplieron el rol central en su difusión. Los estereotipos de amor se estilizaron y marcaron época. Por nombrar un ejemplo paradigmático: La dama de las camelias (Dumas), protagonizada por Greta Garbo. Señalo este film porque en la protagonista se concentran dos roles: la remisión a la prostituta enamorada –la mujer pasión incapacitada para amar– y la fama real de la actriz que fue una de las primeras stars de Hollywood. En suma, el sintagma “amor romántico” funciona como una categoría que da cuenta de la implantación de la desigualdad y la violencia en el vínculo amoroso. En ese sentido, permite focalizar, detectar y denunciar las zonas de lo privado/íntimo como espacios de subordinación y violencia. Simultáneamente, debemos señalar la posibilidad del pensar que el amor contiene consignas existenciales relacionales que miran al otrx en marcos de afectos abiertos, solidarios y placenteros.

Véase: S. Ahmed (2015), Política cultural de las emociones, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma. – L. Almada (2020), Notas sobre (y contra) el amor (libre), mimeo. – R. Barthes (1991), Fragmentos de un discurso amoroso, Ciudad de México, Siglo XXI. – A. Boria (2020), “Políticas del amor”, Heterotopías, 3(5). – S. Firestone (1976), La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista, Barcelona, Kairós. – P. Gay (1992), La experiencia burguesa: de Victoria a Freud, Ciudad de México, FCE. – E. Goldman (1910), “El amor entre las personas libres”, en I. L. Horowitz (1975), Los anarquistas 1: la teoría, Madrid, Alianza. – A. Kollontai (1923), “¡Abran paso al Eros alado! Una carta a la juventud obrera”. – M. Perrot y G. Fraisse (1993), Introducción, en Historia de las mujeres, t. 7, Madrid, Taurus. – D. de Rougemont (2006), El amor y occidente, Barcelona, Kairós.

ADRIANA BORIA

ANDROCENTRISMO. Términos más amplios como “hegemonía” y “poder” son necesarios para comprender la noción de androcentrismo. Básicamente, el androcentrismo construye una hegemonía a partir de establecer una relación de poder entre lo uno y lo otro, siendo lo uno lo que es universal y generalizable. Y, a su vez, subsume a lo que no es uno, con adjetivos tales como lo singular, excepcional, etc. Es decir que uno y otro arman una lógica binaria, dicotómica, basada en pares opuestos. Amparo Moreno (1987) precisa que androcentrismo es “la adopción de un punto de vista central, que se afirma hegemónicamente relegando a las márgenes de lo no significativo o insignificante, de lo negado, cuanto considera im-pertinente para valorar como superior la perspectiva obtenida”. Moreno observa críticamente que lo que se considera universal y general en verdad es específico: es un ser humano de sexo masculino que considera a lo femenino como su contrario complementario. Pero no solo es un hombre, sino que es el tipo de hombre que se sitúa en el centro y se impone sobre otros. Justamente, “la palabra contiene la raíz griega aner, -dros, que se refiere no a cualquier hombre de cualquier condición o edad, sino a aquellos que han asimilado los valores propios de la virilidad y que imponen su hegemonía”. Moreno explica que el concepto se remonta al pensamiento aristotélico y que si bien cambia según las variables de tiempo y espacio, se mantiene la idea central de la construcción de una hegemonía masculina que se presenta como única y atemporal. Es el punto de vista feminista el que devela que la variable “sexo” transparenta una forma de poder específica en la que la mujer queda en condición subalterna, cuestión esencial para sostener la hegemonía de la diferencia sexual.

Los sentidos del androcentrismo son dinámicos, porque dependen de las pautas ideológicas y culturales de un tiempo y espacio específicos; y esta es una buena estrategia para desandar las aserciones esencialistas, por sentido común asentadas en la biología, por la que se pretende eternizar el concepto o considerarlo objetivo. La relación de poder intrínseca, además de la variable de sexo, supone en un sentido general la variable de clase, de raza y de nacionalidad. En verdad, coloca en un lugar subarlterno a toda aquella condición que se corra de la de varón, de clase media/alta, de raza blanca.

Desde el punto de vista del lenguaje, es sabido que el signo no es neutro, sino que es ideológico. Patrizia Violi (1991) afirma que todo enunciado está sexuado, es decir, contiene huellas de la identidad del enunciador o, en otras palabras, quien dice “yo” lo hace desde una identidad sexual en particular. La mujer, dice

Violi, para acceder a lo universal del lenguaje y de la historia, debe renunciar a su propia singularidad; en cambio, el varón no halla contradicción entre su persona, su palabra y lo universal, ya que “la subjetividad masculina se ha convertido en la forma de la objetividad general y que lo que era manifestación de uno de los dos sexos se ha hecho norma y regla, la especificidad de lo masculino es al mismo tiempo lo que caracteriza a la individualidad de los hombres y la figura universal de la conciencia”.

Luce Irigaray (2007) retoma y critica los planteamientos de la lógica logocéntrica y los parodia cuando sostiene que si la mujer ha sido silenciada, no tiene lenguaje propio, por eso es que solo le queda la imitación como estrategia disruptora. De hecho, en Espéculo ella escribe como mujer que imita el discurso masculino. Al respecto, Rosi Braidotti (2015) agrega: “Este juego de imitación estratégica, de devolverle al texto lo que el texto le «hace» a lo femenino, llega a ser una práctica sumamente subversiva de la crítica del discurso”. Si seguimos la lógica de su discurso, la mujer solo puede hablar a través del discurso del hombre, por eso acude a la mimesis. La estrategia mimética, según Irigaray, es subversiva por el hecho de que no es una mera imitación de la realidad, sino que conlleva una parodia que puede, incluso, acercarse a la ironía, o sea que puede afirmar lo contrario de lo que se enuncia.

Irigaray afirma que las mujeres son una paradoja, ya que no son lo otro, como afirma Simone de Beauvoir, sino que directamente ocupan el lugar de lo no representable. Es decir que el sexo femenino no es el otro del hombre o su carencia, sino que es una ausencia, es lo que no es uno, o sea que puede ser lo múltiple. Como explica Judith Butler (1999): “Para Irigaray, la gramática sustantiva del género que implica a hombres y mujeres, así como sus atributos masculinos y femeninos, es un ejemplo de una oposición binaria que de hecho disfraza el discurso unívoco y hegemónico masculino, el falogocentrismo, acallando lo femenino como un lugar de multiplicidad subversiva”.

Braidotti continúa el camino trazado por Irigaray y se propone aunar una perspectiva deleuziana del cuerpo con el devenir feminista de la diferencia sexual. Desde esta noción discute con otras feministas, ligadas a la corriente angloamericana, que proponen otra categoría: la de género, que es la que se recorrerá a continuación. Braidotti propone una nueva concepción de la subjetividad basada en la condición nómade de la identidad como un modo multidiferenciado, no jerárquico, que entra en intersección con el eje de la diferencia sexual. Braidotti afirma que la teoría feminista no solo se opone al

falso universalismo del sujeto, sino que también es una afirmación de las diferentes formas de subjetividad posibles. Entonces, distingue el nomadismo feminista en tres fases, que no mantienen una relación de sucesividad, sino que operan simultáneamente en la sociedad. La primera fase sería la de la crítica al universalismo identificado con lo masculino, lo que supone la crítica a la constitución de lo femenino como una alteridad desvalorizada. “La mujer como el otro continúa estando por encima o fuera del marco falogocéntrico que combina lo masculino con la posición (falsamente) universal. La relación ente el sujeto y el otro no es, pues, reversible, por el contrario, los dos polos de la oposición existen en una relación asimétrica” (Braidotti, 2015).

La segunda fase parte de una crítica a la anterior, porque considera que esta generaliza el concepto de mujer sin tener en cuenta las diferencias que hay entre las mujeres. Así, el término “mujer” pasa a ser el significante que está codificado en una larga historia de oposiciones binarias, y el término “feminista” es el significante que es capaz de reconocer la naturaleza construida de la mujer. Pensar los términos en tanto significantes abre la posibilidad de que el significado sea variable en relación con el discurso, el tiempo y el espacio. Braidotti considera que el hecho de que la teoría feminista se desarrolle a partir del pensamiento posmoderno, que pone en crisis a la modernidad, permite que lo femenino sea pensado como una construcción histórica y no como una esencia. Por eso, Irigaray se refiere a una esencia positiva; De Lauretis, a una construcción; Butler, a una actuación, y, en sí, no son categorías que entren en colisión, sino que, más bien, coexisten dentro de un feminismo nómade.

El tercer nivel es el que destaca la complejidad de la estructura corporizada del sujeto. Así es como se basa en Deleuze para afirmar que la identidad es una energía de movimientos múltiples, fragmentados, que, a su vez, se hallan en relación con otro, o sea, que la identidad está hecha de sucesivas identificaciones que escapan al control racional. El sujeto, para Braidotti, es múltiple y, a la vez, se halla anclado históricamente. Así, la diferencia sexual nómade es un concepto que “ofrece localizaciones cambiantes para las múltiples voces corporeizadas de las mujeres feministas”.

El pensamiento falogocéntrico sostiene un sistema de sexo-género como un mecanismo cultural que se apoya en la diferencia sexual –biológica– para convertir a varones y mujeres en sujetos con géneros bien diferenciados y relacionados jerárquicamente. Siguiendo a Joan W. Scott (1999), el género es pensado como una relación social primaria que, en su propia definición, es una

relación de poder que involucra a los símbolos de la cultura, su normativización se da a través de las instituciones y, así, induce a la subjetividad sexuada. Tensionando aún más esta categoría, puede decirse que el sexo es el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género. Entonces, las identidades binarias de género, a su vez, son la expresión de una norma, o sea que funcionan dentro del reglamento de género en tanto condición de inteligibilidad cultural para cualquier persona, como lo expresa Butler (2006). A su vez, la inteligibilidad de los géneros depende de una cierta coherencia entre sexo, género, práctica sexual y deseo, que es justificada y explicada por el falogocentrismo.

Butler retoma la idea de que el género no existe antes de su regulación y relee dos advertencias de Foucault: que el poder regulador actúa sobre un sujeto preexistente y, a la vez, forma al sujeto; y que estar sujeto a un reglamento es, también, estar subjetivado por él, es decir, devenir como sujeto precisamente a través de la reglamentación. Entonces, el género es el sistema que normaliza lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume. Ahora, la dicotomía sexual no es la única forma del género, sino que es solo su forma normativa. Es esencial en este concepto no fusionar la definición de género con su expresión normativa, porque eso impide ver la emergencia performativa del género. Así, el género es el mecanismo a través del cual se producen y se naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero el género, también, puede ser el lugar a través del cual dichos términos se deconstruyen. Dice Butler (2006) que "un discurso restrictivo de género que insista en el binario del hombre/mujer como la forma exclusiva para entender el campo de género performa una operación reguladora de poder que naturaliza el caso hegemónico y reduce la posibilidad de pensar en su alteración".

En resumen, podemos decir que para Butler, la distinción entre sexo y género posibilita varias afirmaciones: que el género es una interpretación múltiple del sexo, que es evidente la discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos, que el género es el medio discursivo/cultural a través del cual la naturaleza sexuada se establece como prediscursiva. El sexo, en consecuencia, es el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género. Butler comprende el género como una categoría histórica, una forma cultural de configurar el cuerpo que está abierta a continuas reformas, razón por la cual el sexo no existe, sino que es comprendido desde la cultura. Esto supone que el paradigma sexual femenino-masculino se reactiva

inevitablemente en cada época y en cada cultura.

Donna Haraway (1995) complejiza el término al decir que el falogocentrismo no solo supone la dominación de las mujeres, de las disidencias de las personas de otras razas, sino que también supone el dominio de la naturaleza y de los animales. Su hipótesis es que la tecnología desafía los dualismos al fusionar lo humano y la máquina: "los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras. No existe separación ontológica, fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico".

Por otro lado, la interseccionalidad es un punto de partida teórico que apunta a develar los mecanismos de poder, especialmente en relación con el sexismo y el racismo; en este sentido, Sara Ahmed (2018) dice que una misión del feminismo es la de demostrar que ambos están relacionados con las injusticias del capitalismo. Esta perspectiva, a la vez, se complementa con la del materialismo que profundiza en la clase social. En síntesis, el feminismo clásico ha hecho evidente la raíz sexo-genérica que contiene el androcentrismo o el falogocentrismo y, sin duda, ha sido la matriz cognitiva desde la que en la actualidad se crítica con más matices esta ideología. Me refiero tanto al movimiento por el lenguaje inclusivo como a las teorías sobre las personas trans, el antiespecismo, el ecofeminismo, entre otras.

Para cerrar, elijo el optimismo de Haraway (1995) al decir que "el falogocentrismo era el óvulo liberado por el sujeto dominante, la gallina que empollaba los polluelos permanentes de la historia. Pero en el nido, junto con ese huevo literal, ha sido colocado el germen de un fénix que hablará todas las lenguas de un mundo puesto patas arriba".

Véase: S. Ahmed (2018), Vivir una vida feminista, Barcelona, Bellaterra. – R. Braidotti (2015), Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade, Madrid, Gedisa. – J. Butler (1999), El género en disputa, Buenos Aires, Paidós; (2006), Deshacer el género, Buenos Aires, Paidós. – T. De Lauretis (1996), "La tecnologías del género", Mora, 2. – D. Haraway (1995), Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra. – L. Irigaray (2007), Espéculo de la otra mujer, Madrid, Akal. – A. Moreno (1987), El arquetipo viril protagonista de la historia: ejercicios de lectura no

androcéntrica, Madrid, Lasal. – J. W. Scott (1999), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Navarro (ed.), Sexualidad, género y roles sexuales, Ciudad de México, FCE. – P. Violi (1991), El infinito singular, Barcelona, Cátedra.

TANIA DIZ

ANENCEFALIA Y DAÑO PSÍQUICO EN LA MADRE. Anencefalia significa ausencia del encéfalo. Se trata de una malformación del tubo neural que aparece entre el sexto y el vigésimo sexto día de la gestación. Se caracteriza por la ausencia completa o parcial de la bóveda craneana y diverso grado de malformación y destrucción de los esbozos del cerebro expuesto. Hay ausencia de hemisferios cerebrales y de los tejidos craneales que los encierran, con presencia del tronco encefálico y de porciones variables del diencéfalo. La superficie nerviosa está cubierta por un tejido esponjoso degenerado.

La madre a la que se le informó que la criatura que lleva en su vientre es un ser anencefálico no ignora que su crecimiento dentro del útero lo conducirá a la muerte inmediatamente después de parido, o sobrevivirá un breve tiempo en condiciones ajenas a la caracterización de un ser humano. Sabe que ella está gestando un ser cuyo crecimiento implica una sentencia de muerte. La paradoja tiñe con su horror las vivencias maternas cuya gravidez se incorpora en la categoría descripta por Sigmund Freud como lo siniestro. La gestación, transformada en aliento de un ser que crece transportando la muerte y la deformación en el interior del cuerpo materno, para morir inmediatamente después de nacido, sintetiza la idea freudiana de lo ominoso. En ella se conjugan el desvalimiento del feto y la decisión de la madre en la alternativa de continuar hasta el momento del nacimiento o elegir un parto prematuro. Los efectos paradójicos que se suscitan en la madre a partir del diagnóstico, así como los conflictos éticos que surgen debido a la posibilidad de elegir un parto prematuro posicionan el tema como paradigmático de la BIOÉTICA (v.).

Cuando lo engendrado –valioso en sí– se enlaza con la progresiva producción anticipatoria de la muerte, el útero se convierte en disvalor. Porque el embarazo, el parto y el nacimiento, a mayor desarrollo fetal (lógicamente asociado al parto y al nacimiento), incrementan la cercanía de la muerte.

Es posible comprender y presenciar cómo se instituye un territorio catastrófico para quienes son sus protagonistas: madre, padre, hermanx de ese ser. Desde una perspectiva que analice el psiquismo de quienes engendraron a la criatura que se tornará anencefálica, es posible proponer la tesis del daño psíquico como padecimiento de la familia que transita por este sufrimiento. Para la mujer la catástrofe psíquica reside en sobrellevar el crecer muriendo de ese ser vivo, como un proceso que se desenvuelve dentro de ella. Un proceso que conduce al

progresivo deterioro de la capacidad de humanizarse que padece ese feto, al que, sin embargo, ella humanizó si lo invistió como su hijx. Sea que la madre decida solicitar la interrupción de la gravidez o continuar con ella, el proceso psíquico que se instala incluye estos contenidos. Se genera un colapso en el yo de la mujer porque se deteriora el sentido de continuidad de la propia vida y se crean interrogantes acerca de la propia identidad como sujeto maternante: ¿qué es ser madre?

Las sentencias que no autorizan un parto prematuro comparten la que Joseph Fletcher denominó falacia vitalista y a la que considera idólatra, en tanto conduce a jurar fidelidad a la existencia biológica y no a los valores y las características humanas. Las argumentaciones que apelan a la santidad de la vida –que forman parte de los recursos teológicos– distinguen entre la sacralidad de la vida humana biológica y la elegida por cada sujeto. La decisión acerca del destino del anencefálico corresponde a la mujer que lo lleva en su vientre, sin que tal derecho excluya el diálogo con el varón corresponsable del engendramiento. Si se otorga prioridad a la sobrevida del feto anencefálico, la mujer quedará posicionada como el recipiente. José Luis Manzini (2001) aporta un criterio esclarecedor. No hace falta descalificar al feto anencefálico como persona para justificar la interrupción del embarazo. Basta con reconocer el conflicto de intereses y decidir bien cuál es el que hay que priorizar (v. ABORTO y MATERNIDAD).

Véase: S. Cechetto (2001), Teoría y práctica del consentimiento informado, Buenos Aires, Suárez. – E. Giberti (1982), “Maternidad e ideología obstétrica”, Temario Psicopatológico, 4(18); (1985), Prólogo a D. Defey (comp.), Duelo por un niño que muere antes de nacer, Montevideo, Roca Viva; (1994), “El problema de la información en el diagnóstico prenatal”, I Jornadas sobre Ecografía, Montevideo; (1999), “Introducción al estudio de la víctima”, Revista Argentina de Victimología, 18. – P. Hooft (2001), “La bioética y el derecho aunados en mitigar el dolor humano. La anencefalia a la luz de los derechos humanos y la bioética”, Jurisprudencia Argentina, 6242. – J. L. Manzini (2001), “Aportes para una discusión bioética acerca de la interrupción del embarazo anencefálico”.

EVA GIBERTI

ANTÍGONA. Desde la interpretación de Hegel a las de Celia Amorós (1985) y Judith Butler (2000) en clave feminista, pasando por el libro de George Steiner (1996) y sin olvidar la Antígona Vélez de Leopoldo Marechal, la tragedia de Sófocles ha sido releída, citada y reinterpretada una y otra vez. La tensión dramática de Antígona se centra en las figuras de Creonte y su sobrina Antígona, cuyo enfrentamiento se ha explicado de diversas maneras. En la Fenomenología del espíritu, Hegel la considera ejemplo de la transición del matriarcado al patriarcado y muestra del principio de consanguinidad horizontal, único vínculo carente de deseo. Antígona –que cumple con la ley divina de enterrar al hermano, desconociendo el edicto arbitrario de Creonte– rebasa las fronteras de lo político para representar la ley de la casa de los dioses ctónicos.

En contraposición, Creonte representa la ley del Estado, árbitro final de la justicia humana. Esta interpretación supone la separabilidad del parentesco y del Estado y hace de Antígona la garantía de una esfera de la que queda excluida porque, en tanto naturaleza, es condición de posibilidad de un ámbito al que no pertenece ni puede entrar: el espacio político de los varones.

Para Virginia Woolf (1947), examinar Antígona supone asumir la vieja analogía de la familia nuclear patriarcal: el padre en la familia es como el tirano en la polis, relación de opresión que degrada tanto a varones como a mujeres y excluye toda posibilidad de una sociedad libre. Creonte y Antígona son cara y contracara de un mismo drama: la imposibilidad de una vida en paz sin opresión.

Jacques Lacan, que parte de la lectura de Hegel, inscribe a Antígona en una constelación de relaciones familiares entendidas como posiciones (de hermano/a o ley idealizada). Cuando Luce Irigaray (1973) lee la interpretación de Lacan, ve en Antígona una suerte de principio femenino que desafía el autoritarismo del Estado. Para ella, hay que restituir la historicidad de Antígona, una heroína femenina en la que las mujeres deben identificarse positivamente como portadoras del poder de lo que permanece fuera de lo político: las relaciones de sangre. La sangre designa lo corporalmente específico y remite al violento olvido de la maternidad, que inaugura la autoridad simbólica masculina. Antígona es la transición del gobierno de la Ley de la Madre (ley de la sangre) a la Ley del Padre, metonímicamente elevada a ley del Estado, que oculta el lugar simbólico de la madre y su fuerza semiótica.

El examen de Amorós (1985) muestra cómo Hegel se ciñe a todas las categorías

de la ideología patriarcal, elaborando y articulando la exclusión de las mujeres de un modo persuasivo y complejo por el expediente de la excelencia. Antígona no es una igual; es la garantía del pacto fundacional de la polis y por eso mismo queda excluida del espacio político.

En la interpretación más reciente de Butler (2000), Antígona es la contrafigura de los recientes esfuerzos que buscan respaldo en la autoridad del Estado para alcanzar reconocimiento, derechos y demás objetivos políticos, sin ver los límites de la ley y su sexismo. Muestra de la ambigüedad y de la inestabilidad de la disyunción entre lo privado y lo público, y ante la imposibilidad de sostener una separación tajante entre ambos, salvo expulsando a la familia fuera de la historia, Butler interpreta Antígona a partir de “la lógica de los lazos de sangre”. Como un efecto más del poder, la familia y el sujeto, legitimados en términos de naturaleza fundante, deben ser reinstalados en términos histórico-contingentes. Según los principios normativos de la consanguinidad, Antígona confunde su posición en la familia dado su legado incestuoso. Por eso, muestra los límites de la representación y de la representabilidad. Oponer Antígona a Creonte –como hacen todas las interpretaciones– significa desconocer los modos en que Antígona se distancia del parentesco-sangre normatizado. Para Butler, esta hija incestuosa tiene ella misma un amor incestuoso (contra Hegel) por su hermano Polinices, al que entierra no como “hermano” (Lacan), sino como “Polinices, el hermano que ama”. La ambigüedad no aceptada de las relaciones de parentesco (vínculo de sangre entre dos o más individuos) ha puesto en crisis tanto al parentesco como al Estado.

Ahora bien, ¿puede haber parentesco sin el soporte y la mediación del Estado?, ¿puede haber Estado sin el soporte y la mediación de las relaciones de parentesco? Antígona emerge en el espacio público en nombre de la sangre, pero (contra Hegel) con el logos de la política y de la ley. Es decir, Antígona asume el lenguaje del mismo Estado contra el que se rebela en una suerte de inversión o giro que marca una posición escandalosamente impura, paradójico punto de anclaje de su agencia. Las figuras de Antígona y de Creonte son representantes paradigmáticos de la inestabilidad y de la ambigüedad de todas las posiciones. Entre ellos hay una serie de desplazamientos que van desde el parentesco al Estado, de lo femenino a lo masculino, de la posición de hija-sobrina a la de hermana-amante. Butler acentúa la arbitrariedad de todo corte categorial a fin de defender la inestabilidad y la ambigüedad de los emplazamientos de sujeto/agencia. En su interpretación, Antígona transgrede su género, las normas de la familia y las de la política: adopta un emplazamiento masculino y expone

el carácter contingente de la familia, convierte en necesidad inmutable el hecho de que Polinices sea su hermano, se apropia de la autoridad y desafía la soberanía de Creonte. Cuando rechaza la prohibición de entierro de Polinices, asume una agencia que no se corresponde con su condición femenina: el fracaso ilocucionario de la orden de Creonte reafirma su soberanía. Creonte vive esa tensión como pérdida de su masculinidad en la misma medida en que Antígona la asume como soberanía traducida en acción política. Por eso, Butler considera que Antígona representa el exceso masculino de hybris que desplaza la masculinidad de Creonte.

En el nivel retórico, la distinción conceptual entre familia y Estado da lugar a la deformación social tanto del parentesco como de la soberanía política idealizados, en continuo desplazamiento que afirma su mutua interdependencia. En conclusión, para Butler, Antígona no defiende el parentesco institucionalizado –ella misma es su refutación viviente–, ni la voz femenina de la sangre, sino que denuncia la naturalización histórica de las relaciones familiares instituidas normativamente como soporte del Estado.

Véase: C. Amorós (1985), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos. – J. Butler (2000), Antigone's Claim: Kinship between Life and Death, Columbia University Press. – M. L. Femenías (2003), Judith Butler: una introducción a su lectura, Buenos Aires, Catálogos. – M. Gluck (2003), "¿Por qué Antígona?", Mora, 9. – G. W. F. Hegel (1958), Fenomenología del espíritu, Ciudad de México, FCE. – L. Irigaray (1973), Speculum, París, Minuit. – J. Lasso (1992), "Introducción general", en Sófocles, Tragedias, Madrid, Gredos. – G. Steiner (1996), Antígonas: la travesía de un mito universal por la historia de Occidente, Barcelona, Gedisa. – V. Woolf (1947), Three Guineas, Londres, The Hogarth Press.

MARÍA LUISA FEMENÍAS

ANTROPOLOGÍA FEMINISTA. Nace en la década de 1970 como consecuencia del impacto del movimiento feminista en la academia, ya que si bien hubo casos individuales anteriores, estos no constituyeron una corriente que llegara a las universidades, como en ese período. En esa época, tanto en Estados Unidos como en Francia, las antropólogas formaban parte de grupos feministas y muchas de ellas participaban en marchas, actos públicos, declaraciones por el derecho al aborto, así como también participaban en grupos radicales contra la guerra de Vietnam y otras intervenciones colonialistas. Incluso, los primeros trabajos de las antropólogas feministas se publicaron en colecciones no académicas del movimiento.

Los aportes de las antropólogas francesas feministas son mucho menos conocidos. Ellas formaron parte o eran muy cercanas a la revista Questions Féministes, que se publicó entre 1977 y 1980 y que reunía a pensadoras del feminismo materialista francés. Es una pena que su producción no haya sido tenida en cuenta por las antropólogas norteamericanas, lo que hubiera resultado en un diálogo enriquecedor para ambas tradiciones. Sus textos han sido solo recientemente traducidos al castellano, precisamente por académicas muy comprometidas con el movimiento feminista latinoamericano como la dominicana Ochy Curiel y la francesa Jules Falquet.

Podemos afirmar que la antropología, por su carácter comparativo, fue una temprana aliada de las feministas, ya que se recurría al registro antropológico en busca de evidencia sobre la situación de las mujeres en otras culturas. Quedaba claro que estábamos oprimidas en las sociedades complejas, pero ¿qué pasa con las sociedades más simples?, ¿la subordinación es universal?, ¿cuál es el origen de la desigualdad entre hombres y mujeres? Además, la antropología podía cubrir un campo muy amplio de intereses, desde la hembra prehomínida, pasando por las sociedades prehistóricas, hasta la vida de las mujeres en sociedades contemporáneas, tanto en los países "desarrollados" como lo que se denominaba el "Tercer Mundo".

Las primeras críticas feministas pusieron de manifiesto que la antropología académica era androcéntrica al no tener en cuenta el mundo alrededor del que giraban las vidas de las mujeres y etnocéntrica por universalizar concepciones occidentales sobre lo femenino y lo masculino a otras culturas.

El androcentrismo, o sesgo masculino (male bias), no solo hacía referencia a las concepciones de lxs antropólogxs, sino también a las de los informantes (masculinos), que son creídas como verdades, lo que indudablemente influía en los resultados de cualquier investigación. Como señalaban las antropólogas feministas de la época, no solo no se veía la discriminación, sino que tampoco la posibilidad de que las mujeres pudieran transgredir las reglas. Todo ello tiene consecuencias en el análisis de cualquier problemática social, como lo demostró tempranamente el trabajo crítico de Maxine Molyneux sobre la obra de antropólogos marxistas de los años 70, como Emmanuel Terray, que excluían a las mujeres como productoras.

Desmontando muchos de los lugares comunes de la disciplina, las antropólogas feministas hicieron visibles que tanto la producción escrita como los programas de estudio universitarios aparentemente no marcados constituían, de hecho, una curricula masculina, y trabajaron para cambiar eso. Un esfuerzo evidente tanto en los libros de divulgación en los que colaboraban como en el dictado de seminarios en la universidad.

Para Estados Unidos, el éxito del seminario “Women in Cross-Cultural Perspective”, dictado en 1971 por Jane Collier, Louise Lamphere, Ellen Lewin, Julia Howell, Kim Kramer y Janet Shepherd en la Universidad de Stanford, y un simposio sobre antropología feminista en la reunión de ese año de la Asociación de Antropología Americana impulsaron a Lamphere y Michelle Rosaldo a la publicación del libro más famoso de la antropología feminista, Women, Culture and Society, de 1974.

Por otro lado, en 1972 aparece una edición del clásico de Friedrich Engels El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, donde la antropóloga Eleanor Leacock escribe la introducción, muy leída y discutida por las antropólogas feministas de la época. En ella, Leacock reflexiona sobre el impacto del mercado capitalista sobre la vida de las mujeres en las sociedades cazadoras-recolectoras.

El libro compilado por Rosaldo y Lamphere, Women, Culture and Society, que según esta última “buscaba construir un marco donde no existía”, parte de la universalidad de la subordinación de las mujeres y desarrolla en sus dieciséis artículos las preocupaciones y debates de esos años: la búsqueda de la fuente de la subordinación, el mito del matriarcado, la puesta a prueba de las afirmaciones de Engels, el análisis de la mujer en China (indudablemente vinculado a la

proliferación de partidos maoístas en Occidente), las mujeres como productoras en las sociedades campesinas, entre otros. Los dos artículos más recordados son la introducción de Rosaldo, “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”, y el de Sherry Ortner, “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”.

Un año después (1975) apareció la compilación de Rayna Rapp Reiter, Toward an Anthropology of Woman, y desde la introducción se hace explícito el compromiso con el movimiento feminista, que acudió a la antropología para hallar respuestas y conformar un marco teórico. Esas cuestiones, afirma Reiter, son más que académicas, ya que las respuestas ayudarán a las feministas a luchar contra el sexismo en nuestra propia sociedad. Insiste en que la opresión de las mujeres es un hecho de nuestra existencia diaria, no comenzó con el capitalismo ni terminará con el socialismo. Mirando otras culturas, vemos que la opresión está muy extendida y la apoyan instituciones que tienen una historia compleja. Si queremos entender el fenómeno, debemos buscar las raíces y ver los cambios.

Muy crítica con los saberes recibidos, Reiter expresa que, como profesora enseñando esos temas, tuvo que rever lo aprendido y el tipo de entrenamiento recibido: la biología como explicación de las diferencias entre mujeres y hombres y las mujeres como esposas, madres, hijas, nunca por sí mismas. Las tareas de las mujeres, muchas veces agobiantes, no eran descriptas y no tenían importancia económica, entre otras afirmaciones no cuestionadas. La antropología, sigue Reiter, debe ser orientada para estudiar a la humanidad. Para eso hay que reexaminar las culturas y ser críticos con el material fáctico. Solo así podemos investigar cuestiones de género en nuestra cultura y otras más lejanas.

Los artículos de esta compilación abarcan la problemática del sesgo masculino en los estudios de la evolución biológica y cultural, el análisis de grupos organizados fundamentalmente alrededor del parentesco, de grupos campesinos en la Europa contemporánea y el Tercer Mundo, así como los cambios en las sociedades afectadas por la economía mundial. Aparecen también la problemática de las unidades domésticas matrifocales y las redes de mujeres como estrategias de supervivencia.

Sin duda, el artículo más famoso de esta compilación fue “Tráfico de mujeres, notas sobre la economía política del sexo”, de Gayle Rubin, donde incluye formalmente “género” como categoría analítica en la antropología social. Partiendo del análisis del marxismo, del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss

y del psicoanálisis de Sigmund Freud y Jacques Lacan, define al sistema sexo/género como el “conjunto de disposiciones por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”.

Conviene recordar que a América Latina llego una selección de las dos compilaciones citadas, editada en España por Anagrama en 1979 con el título de Antropología y feminismo.

Durante la mayor parte de los 70, gran parte del discurso de la antropología feminista estaba focalizado en “la subordinación de la mujer”, “el estatus de las mujeres” y “los roles sexuales o de género”. Se buscaba una explicación a la subordinación, tanto universal como contextuada históricamente, y desarrollar un marco que examinara la situación de las mujeres de manera transcultural. En esas búsquedas se revisaron cuestiones como el dimorfismo sexual y las características conductuales para cada sexo, reexaminando el proceso de hominización, por ejemplo, cuestionando abordajes clásicos para enfatizar la importancia del rol de las mujeres en la subsistencia de las sociedades cazadoras-recolectoras, basadas en la recolección de plantas y pequeños animales. Se revalorizó a las mujeres en el proceso productivo y mediante el análisis comparativo como el de Peggy Sanday, se correlacionó la contribución a la subsistencia y el estatus de las mujeres. Por otra parte, Erika Friedl, afirmaba que el valor de lo producido no está en lo producido en sí mismo, sino en que tenga valor de intercambio y pueda ser distribuido por las mujeres fuera del grupo doméstico.

Para las antropólogas de la tradición francesa, como la italiana Paola Tabet, en la gran mayoría de las sociedades conocidas, la desigual división del trabajo entre los sexos se apoya en un acceso diferenciado a las herramientas, a las armas y al conocimiento. Las mujeres realizan ciertos trabajos y son excluidas de otros en relación con los instrumentos utilizados en estas actividades. Es en las formas de control masculino de los instrumentos de producción (control que tiene como corolario el subequipamiento de las mujeres) donde se deben buscar los factores objetivos, las constantes de la división sexual del trabajo. Este control es un elemento fundamental de la relación de clase entre mujeres y hombres. Como ella misma afirma, “comencé estudiando la distribución sexual del trabajo y el acceso diferenciado de los dos sexos a los instrumentos y las armas, para después analizar la organización social de la reproducción y de su imposición, y finalmente el intercambio económico sexual, o sea el continuum de relaciones

económicas y sexuales que va del matrimonio hasta prostitución" (Tabet, 2018).

Tanto las antropólogas estadounidenses como las francesas ayudaron a desmontar ciertas visiones prevalecientes en los análisis en ese momento, como el supuesto igualitarismo en las sociedades sin Estado, mostrando las relaciones de poder dentro de ellas. Son interesantes en ese sentido las discusiones acerca de cuáles serían los parámetros a utilizar para afirmar la subordinación de las mujeres. Incluso se diferenciaba entre "explotación", que implicaba apropiación de plusvalía y, por lo tanto, incorrecta para sociedades no capitalistas, y "opresión", para caracterizar ese acceso diferencial a los bienes materiales y simbólicos que tenían las mujeres en todas las sociedades conocidas.

Más allá de los indicadores precisos de las Naciones Unidas que señalaban la profunda desigualdad entre hombres y mujeres, las antropólogas feministas afirmaban, por ejemplo, que en el contexto de sociedades cazadoras-recolectoras, los siguientes fenómenos indican el poder masculino: control sobre la sexualidad femenina, control o robo de sus hijos, la restricción física de sus movimientos, la utilización de las mujeres en transacciones llevadas a cabo por varones, la limitación a su creatividad y al acceso a los conocimientos del grupo.

La problemática de la reproducción era central en estas puestas a prueba de la extensión de la subordinación, ya que el control sobre la sexualidad y la procreación, así como sobre las normas de filiación, de residencia, de circulación de la dote, de los tipos de matrimonios permitidos, el acceso a la herencia, entre otras, eran indicadores pasibles de aplicarse a diferentes tipos de organización social. Imprescindibles cuando no podían verificarse desigualdades tales como el acceso a la educación formal, a los derechos políticos, al trabajo remunerado, los puestos de decisión, etc.

Las antropólogas feministas también revolucionaron el campo de los estudios de parentesco, clásico en la disciplina. Lo vieron como un ordenamiento clave de las relaciones sociales que articula la producción y la reproducción, esferas que no se pueden separar en la práctica. En ese sentido, exploraron las relaciones sociales del matrimonio y la familia, mostrando lo inadecuado de muchos de los supuestos y la necesidad de una reformulación. En primer lugar, llevando uno de los postulados básicos del feminismo de la época, que cuestionaba la supuesta división en roles "complementarios" dentro de los hogares, ya que estos están estructurados por relaciones de poder. Las mujeres, los hombres y los niños y niñas no experimentan a sus familias del mismo modo. Sostenían que género y

parentesco se construyen mutuamente y no pueden ser tratados analíticamente como previos uno del otro porque se realizan juntos en sistemas particulares, culturales, económicos y políticos.

Han pasado muchos años desde esos 70 inaugurales; con esfuerzo e insistencia, las antropólogas feministas fueron horadando algunos cimientos de la disciplina y construyendo espacios de género en las universidades. Las orientaciones teóricas y las temáticas de interés, si bien relacionadas con los cambios sociales de cada momento, no fueron ajenas a los rumbos tomados por la antropología y las ciencias sociales en general. En ese sentido, las perspectivas macrosociales y materialistas de los primeros años dieron lugar a estudios más micro, focalizados en la construcción discursiva y cultural. Tensión que persiste, aunque ahora aparentemente se ha logrado, después de tanto exceso posmoderno, que la atención se vuelva a poner en las múltiples desigualdades que agobian a todos los sectores subalternizados.

En América Latina, cuando esta historia comenzó, varios de los países estaban bajo dictadura militar. El movimiento feminista se fue rearmando en los años 80 y consolidando su presencia en la academia en la década siguiente. Hoy contamos con, al menos, dos generaciones de antropólogas que se formaron en las aulas feministas. Las antropólogas feministas supieron utilizar el trabajo de campo y la observación participante para prestar atención a las experiencias de las mujeres, un primer paso imprescindible para corregir la invisibilidad y distorsión de esas experiencias. También rescataron la obra de muchas antropólogas olvidadas por las historias oficiales, cuyas vidas intensas comenzaron a ser conocidas y admiradas.

Pero una perspectiva feminista, o de género, como se la comenzó a llamar en la academia, no implica solo estudiar a las mujeres, sino que es un lente para analizar a toda la sociedad. En ese sentido, no es una subdisciplina, como podría ser la antropología biológica o la económica, porque abarca todos los campos de estudio tradicionales de la antropología. Es un conjunto de saberes críticos que plantea interrogantes para toda la disciplina y obliga a desmantelar un conocimiento construido como neutral.

El proyecto de una antropología feminista, para Lynn Walter, tendría que dar cuenta de cómo las diferencias de poder y conocimiento han sido construidas a través del tiempo como diferencias de género y cómo las personas recrean y resisten esas diferencias en la vida cotidiana y eventualmente pueden cambiarlas.

En ese sentido, un estudio sobre género y poder debe articular la relación entre estructura y agencia. También, la antropología feminista es un reclamo de justicia que demanda un compromiso de quienes la practican. Ese compromiso es el que fueron asumiendo desde hace años las antropólogas latinoamericanas que con mucho esfuerzo y poca comprensión han logrado que el feminismo entre a las aulas universitarias para producir ese hermoso fenómeno de formar nuevas feministas.

Véase: O. Curiel y J. Falquet (comps.) (2005), El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu, Buenos Aires, Brecha Lésbica. – O. Harris y K. Young (comps.) (1979), Antropología y feminismo, Barcelona, Anagrama. – L. Lamphere (2014), “Releyendo y recordando a Michelle Rosaldo”, Mora, 20(1). – L. Méndez (2007), Antropología feminista, Madrid, Síntesis. – P. Tabet (2018), Los dedos cortados, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. – M. Tarducci (2014), “La antropología feminista como activismo desde la academia”, en D. Daich (comp.), 1º Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista, Buenos Aires, Librería de Mujeres. – L. Walter (1995), “Feminist Anthropology”, Gender & Society, 9(3).

MÓNICA TARDUCCI

ARCHIVO. “Desconcertante y colosal, sin embargo, el archivo atrapa”, dice Arlette Farge (1991). El archivo pensado como los repositorios, las bibliotecas y documentos personales, los catálogos institucionales, es decir, como un lugar de materiales heterogéneos, imposible de abarcar, que sirve de consulta y análisis en las ciencias sociales y humanas es, sin duda, uno de sus sentidos más comunes y usuales del término. Farge se detiene en la fascinación de quien investiga fuentes no estandarizadas para ver algo más, para oír en ellas las voces que de algún modo permiten complejizar, discutir, problematizar lo que se presenta en los relatos académicos como monolítico, sin discusión. Porque, en palabras de la historiadora, “el archivo es una desgarradura en el tejido de los días, el bosquejo realizado de un acontecimiento inesperado”. Farge se refiere además a las dificultades de acceder a esos materiales, a los hallazgos azarosos, a su resistente catalogación, al trabajo artesanal de copiado, entre otras tareas propias –aunque no exclusivas– de lxs historiadorxs.

Cuando el análisis feminista se interesó por repensar el trabajo intelectual con los materiales documentales, que excede la simple instrumentalización metodológica, los archivos fueron revisitados con nuevas preguntas: ¿aparecen marcaciones de sexo-género?, ¿cómo leer la ausencia de marcas de género?, ¿y la presencia?, ¿hay mujeres, personas trans, niñxs en la historia, en la historia de la literatura, del arte, etc.? Estas han sido las primeras preguntas que llevaron a poner la mirada sobre subjetividades fuera de los cánones de la masculinidad hegemónica, a develar las huellas del androcentrismo. El punto de vista feminista, sobre este abordaje, probablemente haya sido una de las primeras metodologías de investigación que en muchos casos permitió sacar a la luz la participación de las mujeres en la historia y en la cultura y, en este sentido, entendió al archivo como una herramienta que permite construir un saber contracanónico, contrahegemónico.

Es Michel Foucault en La arqueología del saber (1997 [1969]) quien sienta las bases de la reflexión sobre el archivo. En ese libro inaugural, Foucault deja en claro que el archivo no es un conjunto de documentos que una cultura guarda como memoria y testimonio de su pasado ni la institución encargada de registrarlos y conservarlos. El archivo es ante todo “la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares”. Es decir, el sistema de las condiciones de posibilidad de lo que puede ser dicho en un determinado contexto histórico. Por eso, las reglas del archivo son las que definen los límites, alcances y formas de la decibilidad, la

conservación y la memoria, la reactivación y apropiación. De este modo, el archivo debe entenderse como el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados, que no solo tuvieron lugar una vez y quedaron en suspenso, en el limbo o el purgatorio de la historia, sino que continúan funcionando, ya que se transforman a través de la historia y dan a otros discursos la posibilidad de aparecer. La arqueología foucaultiana, así, deja bien en claro que las "cosas dichas" por tantos sujetos desde hace tantos milenios no surgieron según las leyes del pensamiento o el juego de las circunstancias, sino que aparecieron gracias a un juego de relaciones que caracterizan el nivel discursivo en tanto posibilidades e imposibilidades enunciativas. Por este motivo, el archivo también se presenta como un conjunto de reglas que hace que todas las cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa ni se inscriban en una linealidad sin ruptura, o incluso desaparezcan al azar, sino que se ordenen según regularidades específicas. Esto lleva a que el archivo no sea descriptible en su totalidad ni contorneable en su actualidad: solo es posible recorrerlo por fragmentos, regiones y niveles.

En "El archivo y el testimonio", Giorgio Agamben (2014) reconoce en Foucault la importancia que tuvo el haber tomado como objeto de su arqueología no las frases o proposiciones, sino los enunciados, el tener lugar del lenguaje sin plantear una correspondencia con un sujeto, un yo o una conciencia, en contraste con una tradición dominante en la cultura moderna. Sin embargo, Agamben le reclama a Foucault no haberse interrogado sobre las implicaciones éticas de la teoría de los enunciados, y se pregunta qué sucede con el individuo viviente en el momento en que ocupa el "puesto vacío" del sujeto. Por este motivo, Agamben se concentra en la noción de testimonio que se ubica entre lo decible y lo no decible en toda lengua, o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir. "El sujeto es pues la posibilidad de que la lengua no esté en él, de que no tenga lugar o de que solo tenga lugar por medio de la posibilidad de que no exista, de su contingencia". Por eso, es testigo y puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo. La impotencia de decir dota de realidad al testimonio; la posibilidad de hablar, le da existencia.

Archivo e historia, archivo y testimonio, pero también archivo y poder. Jacques Derrida en Mal de archivo: una impresión freudiana (1997), otro de los hitos fundacionales de la llamada "fiebre del archivo", se concentra en los modos en que la autoridad, el principio arcóntico, clasifica, borra o interpreta las huellas dispersas en todo archivo. Derrida parte de la etimología de la palabra, que

remite al arkhé, en el sentido físico, histórico u ontológico, a lo principal, primitivo, o sea, al comienzo. Pero también, en un sentido nomológico, remite al mandato. El archivo está depositado en un lugar (la localización o el domicilio de los documentos), bajo una ley (la autoridad del que porta e interpreta, el Estado), que posee un "poder de consignación", que reúne, organiza y sistematiza las partes de un archivo. No existe poder político sin control del archivo; por eso, la democratización efectiva se mide siempre por la participación y el acceso al archivo, a su constitución e interpretación. Sin embargo, el archivo está siempre habitado por un mal, la pulsión de archivo: el deseo de registrar y conservar todo convive con la posibilidad de olvido, con la amenaza de una pulsión de muerte, agresión y destrucción que borra de forma radical.

Proponer nuevos recorridos sobre los archivos del patriarcado, testimoniar la existencia de sujetos excluidos y violencia sobre las disidencias sexuales, cuestionar el concepto de lo público, proponer contraarchivos es parte de la historia del feminismo. Se trata de "revisionar" –como argumentaba Adrienne Rich (1983) en relación con la historia cultural de las mujeres–, es decir, de volver a mirar, o mirar con ojos nuevos, como acto de supervivencia para subjetividades excluidas en términos de género, clase y raza. En este sentido, Griselda Pollock (2010) propone un cruce dialéctico entre tiempo, espacio y archivo para idear su museo feminista virtual como un laboratorio de investigación que relea e intervenga sobre las historias culturales de Occidente que definieron una visión de lo humano desde el patrón de una masculinidad privilegiada. En diálogo con Foucault y Derrida, para Pollock, "el archivo está sobredeterminado por hechos de clase, raza, género, sexualidad y por encima de todo por el poder". El museo feminista, de esta manera, no es un depósito de ítems conocibles que exhiben algo "feminista" y que reenvían a la mujer como posición o esencia característica. No es tampoco una idea de coleccionismo de cosas realizadas por "mujeres". Es una práctica en funcionamiento, un laboratorio de crítica y teoría, que negocia e interviene en las condiciones de producción teniendo como eje crucial de significado la diferencia sexual. A partir del trabajo de Aby Warburg, Pollock cuestiona las temporalidades lineales y progresivas que se guían por los caprichos de la memoria y la amnesia, políticas de archivo que representan el pasado y forjan el presente. El Atlas Mnemosyne de Warburg, por el contrario, sigue lo ilógico de la persistencia a través del montaje de imágenes de diferentes períodos y medios, permitiendo emerger una "memoria de emociones" que se encontraban conservadas en patrones recurrentes, gestos y formas. Así, Pollock no quiere tampoco ofrecer

una interpretación alternativa del archivo, sino un movimiento distinto dentro de él, ver la forma, pero también la emoción-pensamiento.

Los colectivos y agrupaciones feministas y disidentes han manifestado siempre una preocupación particular por conservar las historias de sus miembros, por recuperar, transmitir y compartir sus propias experiencias de vida. En los últimos años, probablemente debido al crecimiento de estos, más las facilidades que dan los medios digitales, han proliferado los sitios y espacios dedicados no solo a dejar testimonios como un modo de conservar la memoria, sino hacer de estos un modo de activismo. En este sentido, la perspectiva sobre el archivo que se abre con las teorías de los afectos no son necesariamente nuevas, pero sí contienen conceptos y categorías que nos permiten profundizar más en los modos de pensar un archivo feminista o transfeminista.

Sin ir más lejos, Sara Ahmed (2018) recorre, en la literatura y en su propia experiencia, los múltiples archivos de la infelicidad. Entre ellos están los archivos de la domesticidad en la que las mujeres exudan infelicidad, desagrado, fastidio ante condiciones en las que deberían ser felices, pero, sin embargo, se resisten a habitar la feminidad patriarcal. Ella transita los relatos personales que se mezclan con otros que provienen de la literatura para dar cuenta de historias en las que las mujeres tienen todos los elementos y bienestares para ser felices y, en cambio, no lo son porque no están cómodas habitando una vida signada por el patriarcado. Dice Ahmed: “Los archivos feministas están repletos de domesticidad, una domesticidad en la que los objetos domésticos se vuelven ajenos, casi amenazantes”.

Ann Cvetkovich (2018) propone pensar a los materiales de la cultura como “depositarios de sentimientos y emociones” en los que tanto el contenido como los contextos de producción y de recepción dan cuenta de experiencias de lo traumático. Cvetkovich considera que el trauma es la puerta de entrada a un vasto archivo de sentimientos –el amor, la rabia, el dolor– que forman parte de la vitalidad de las culturas queer, especialmente la cultura lesbiana. Para Cvetkovich, la comprensión de los traumas nacionales y sexuales desafían la noción tradicional de archivo porque justamente trabajan sobre aquello que amenaza al archivo: el olvido, lo que no halla palabras para ser contado, lo que no tiene registro documental, pero que deja marcas en los cuerpos. Acude a materiales efímeros y personales, como los recuerdos, los sueños, las cartas, las fotografías, y afirma que la heterogeneidad de los materiales e incluso la imposibilidad de categorizarlos los hace la materia ideal para la performance

queer en las calles, que genera públicos azarosos en los que la experiencia teatral se juega en lo que sucede en ese instante, con el público, al margen de los espacios tradicionales, como los medios masivos.

Archivos del trauma o de la infelicidad, ambos apuntan a transformar en acción política y colectiva lo que pertenece al orden de la experiencia. Por eso, Ahmed piensa en un depósito, un baúl que muestre la escala creciente del sexismo. Pero no como un recipiente, sino como un espacio abierto, dinámico que se exprese de múltiples maneras como una forma de intervención feminista. Ahmed da como ejemplo el sitio web de Laura Bates, Every Day Sexism Project, en el que diversas mujeres cuentan, día a día, diferentes experiencias de abuso sexual en la vida cotidiana. En América Latina, podríamos mencionar otras tantas experiencias, pero tomaremos solo dos: una que apunta a dar testimonio colectivo de las violencias y otro que busca contar las vidas de quienes parecerían no tener biografías y menos aún genealogías. Nos referimos a El tendedero, de la artista mexicana Mónica Mayer, una obra-vida, como ella misma la define, que se viene exponiendo en diferentes países desde 1978. La idea de la obra es la siguiente: armar en un lugar público –calle, universidad, plaza, etc.– un tendedero de ropa y facilitar pequeños papeles a las mujeres para que escriban en ellos alguna violencia sexista padecida, luego se cuelga el papel como si fuera ropa en un tendedero. El objetivo es justamente el de contar una experiencia y que la suma de los papeles muestre la naturalización de la violencia en las sociedades. En segundo lugar, el Archivo de la Memoria Trans, en el que se realiza un trabajo de visibilización de las vidas travestis y trans a partir de la reunión de fotos y documentos de su vida privada y afectiva, con el objetivo de sacar sus cuerpos de los archivos policiales, médicos y excepcionales, y así construir una biografía y genealogía que hable de ellxs.

En conclusión, archivo es un término que tiene múltiples sentidos dentro y fuera de la vida académica: es un modo de trabajar con diversos materiales, es una lucha constante contra el olvido, es una invitación a pensar las historias, es un modo de armar genealogías y de pensar colectivamente las violencias sexistas; en síntesis, es un modo de intervención feminista sobre el pasado y sobre el presente.

Véase: G. Agamben (2014), Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III, Barcelona, Pre-Textos. – S. Ahmed (2018), Vivir

una vida feminista, Barcelona, Bellaterra. – A. Cvetkovich (2018), Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas, Barcelona, Bellaterra. – J. Derrida (1997), Mal de archivo: una impresión freudiana, Madrid, Trotta. – A. Farge (1991), La atracción del archivo, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim. – M. Foucault (1997), La arqueología del saber, México, Siglo XXI. – G. Pollock (2010), Encuentros en el museo feminista virtual: tiempo, espacio y archivo, Madrid, Cátedra. – A. Rich (1983), Sobre mentiras, secretos y silencios, Barcelona, Icaria.

LAURA CABEZAS – TANIA DIZ

ARTE FEMINISTA. El “arte feminista” nace como categoría a partir de la década de 1960 y se consolida en la segunda mitad del siglo XX. Su conceptualización es lábil, no esencialista y se resignifica a lo largo de nuestro tiempo. Lo anterior implica pensar en que la noción o abordaje del arte feminista puede rastrearse en momentos históricos muy anteriores al período en el que se autodefine. No obstante, es en la etapa mencionada cuando por primera vez se lo nombra, se producen obras y se definen sus objetivos y líneas de acción.

En el período anterior a las décadas de 1960 y 1970, puntualmente con el surgimiento de las vanguardias estéticas (dadaísmo, surrealismo, expresionismo, etc.), muchas de las artistas que compartían espacios con sus pares masculinos se reivindicaron feministas. Sin embargo, esta adscripción al feminismo –o ciertas reivindicaciones en el orden de lo político– no se expresaba de manera equivalente en la producción de sus obras. Las obras de varias de las artistas de las vanguardias carecían de una autodenominación en torno a la creación de un arte explícitamente nombrado feminista. Por otro parte, el sesgo androcéntrico y sexista del que no pudieron librarse las vanguardias desde su propia fundación provocó tensiones entre las artistas feministas que integraban los mencionados movimientos: eran cuestionadas, censuradas y conminadas por sus propios compañeros a abandonar sus reivindicaciones. En definitiva, para las artistas hubo pocas posibilidades de definirse abiertamente como artistas feministas.

“La igualdad proclamada por Gropius quedaba en agua de borrajas, pues en la práctica el profesorado apreciaba poco lo artesanal (sobre todo la actividad tejedora, que era vista como una tarea femenina) y disuadía a las alumnas de cursar en los talleres considerados de mayor valía tanto en las artes aplicadas como en las demás artes y oficios –carpintería, metal, cerámica, pintura, arquitectura–. Se esgrimían todo tipo de argumentos para impedir el acceso de las alumnas: la naturaleza física era uno de los más socorridos. […] En una dimensión más personal, pero harto elocuente parece necesario reflexionar sobre un movimiento como el dadaísta que fue transgresor en cuestiones estéticas, pero cuyos componentes, hombres, mantenían un estilo de vida convencional (salvo excepciones), además de insistir en la perpetuación de los roles de género tradicionales. No solo Hannah Höch lo vivió en Berlín en carne propia. En el Nueva York dadaísta de los años 20 la inclasificable artista y baronesa Elsa von Freytag-Lornghoven se quejaba también del conservadurismo masculino” (Aliaga, 2007).

La teórica de arte feminista Roberta Ann Quance sostiene en su libro Mujer o árbol: mitología y modernidad en el arte y la literatura de nuestro tiempo que, para acercarse a las obras de arte realizadas en el pasado por mujeres, es necesario interpelarlas desde la “diferencia”, ya que esta es la manera en la que las artistas han intervenido en un mundo dominado por varones. Aunque también se debe advertir que todas sus prácticas estuvieron encaminadas a que se valorasen sus contribuciones en un plano de igualdad con las obras desarrolladas por sus colegas hombres. En este sentido, el abordaje feminista debe poner en tensión ambas nociones: la igualdad al recibir el mismo reconocimiento y la diferencia en el punto de vista y en la construcción de un relato histórico.

La década de 1960 provocó el devenir y la concreción de un discurso disruptivo para el feminismo, para la historia, para el arte feminista y para el arte en general. El legitimado encuentro entre arte y feminismo da como resultado la posibilidad no solo de que las artistas se transformen en sujetos activos del arte, es decir, en artistas reconocidas dentro de su campo, sino que incorporen nuevas categorías que retrasaban su inclusión en la historia del arte.

El arte feminista se caracteriza por una resignificación discursiva del arte. Las obras de arte feministas están atravesadas por la lógica introducida por la pensadora Kate Millett, en la que “lo personal es político”. Por eso, un discurso sobre el arte feminista no podía subsistir bajo la dominación masculina de las vanguardias o el yugo del arte canónico. La figura del “genio”, el uso de materiales considerados del ámbito privado o doméstico, las manualidades, como el bordado, el tejido, lo textil, y la autorrepresentación de la figura y el cuerpo femenino carecían de aceptación hasta el comienzo de la modernidad tardía. “El maestro” es otra noción que ha impedido a las artistas identificar o reconocer su estilo con otra artista. Tal como señala Mira Schor en su texto Linaje paterno, las artistas han padecido la ausencia del “linaje artístico materno”, donde se pudiera construir una narrativa independiente, propia, desligada de construcciones patriarcales y androcentristas.

La obra de arte feminista, sostiene Amparo Serrano de Haro en su libro Mujeres en el arte: espejo y realidad, no responde a una metodología, no está ligada a un estilo estético, es parte de una postura ideológica que busca la revisión de conceptos desde la práctica de la alteridad, produciendo un quiebre con cánones, jerarquías y convenciones. Las producciones feministas plantean enfrentar la noción del poder desde el propio discurso del arte. El poder en el arte se caracteriza por ser masculino. Lo que se impone en el arte occidental desde sus

etapas tempranas es la mirada de un varón blanco y heterosexual. Las mujeres formaban parte del arte como objetos de esa mirada y construcciones masculinas. Ellas estuvieron presentes en los temas centrales de la historia del arte. No obstante, la representación sistemática y permanente de las mujeres no las erige en protagonistas, ya que aparecen más como “objetos” que como “sujetos” activos.

“En la forma-arte del desnudo europeo, los pintores y los espectadores-propietarios eran usualmente hombres, y las personas tratadas como objetos, usualmente mujeres” (Berger, 2000). Por ello, el arte feminista debe indefectiblemente romper con la tradición anterior. Debe forjar un discurso diferente y construir un nuevo relato.

“El análisis feminista socava una de las parcialidades del poder patriarcal al refutar los mitos de un significado universal o general. La sexualidad, el modernismo o la modernidad no pueden funcionar como categorías dadas a las cuales agregaremos a las mujeres. Esto sería identificar un punto de vista parcial y masculino como la norma, y confirmaría a las mujeres como otros secundarios. La sexualidad, el modernismo o la modernización están organizados por la diferencia sexual, y son formas de organizarlas” (Pollock, 2013).

De este modo, la historia del arte feminista podría comenzar a partir de dos preguntas fundamentales: una de ellas alude a las posibilidades materiales de las que habla Virginia Woolf en Una habitación propia, en la cual se pregunta: ¿qué necesitan las mujeres para escribir buenas novelas?; y la otra es parte de un cuestionamiento retórico, del orden simbólico, que expresa Linda Nochlin en su ensayo: ¿por qué no han existido grandes artistas mujeres?

Desde este lugar y bajo estos interrogantes y tensiones es necesario trazar un recorrido del arte feminista, un arte que no hay que confundir con el “arte hecho por mujeres”, porque esa es otra categoría que también tiene sus bases en la investigación histórica propia de los estudios feministas y de las mujeres, pero no son conceptos equivalentes.

Entonces, la toma de conciencia de la categoría arte feminista constituye un aspecto crucial empleado por las artistas feministas para evidenciar que lo político no solo afecta al Estado y a lo público, sino que además involucra al ámbito de lo privado y su impacto en la esfera pública. De este modo, el ingreso de lo privado en la narrativa política del lenguaje del arte contemporáneo es uno

de los principales legados del arte feminista estadounidense (Rosa, 2014).

Mónica Mayer establece diferencias a la hora de categorizar las prácticas artísticas: "«Arte sobre mujeres» es aquel cuya temática se refiere a este grupo social, hecho por hombres o por mujeres; «arte femenino» se referiría a ciertas categorías estéticas tradicionalmente asociadas a la mujer, como lo frágil y lo delicado, aunque no veo por qué tenemos que seguir aceptando que eso es lo femenino, y que igualmente podría estar hecho por un hombre. «Arte feminista» es aquel en el que las artistas se asumen como tales y lo defienden ideológicamente, pero también en términos artísticos. Y, por último, habría que agregar el «arte de género», que es aquel realizado por artistas influenciadas por los planteamientos del feminismo, aunque no se asuman como feministas o incluso rechacen el término" (Mayer, 2004).

Las historiadoras del arte feminista Griselda Pollock y Rozsika Parker, en Old Mistresses: Women, Art, and Ideology, construyen el marco contextual que conecta las historias específicas de las artistas con las formaciones sociales e ideológicas que delineaban sus intervenciones en la práctica artística. A partir del estudio de la historia de las mujeres en cuanto a las discontinuidades y especificidades, proponen tres ejes de análisis. El primero de ellos investiga las condiciones de producción a partir de la relación de clase y género. El segundo se concentra en el papel restrictivo ejercido por las academias de arte en la formación de las artistas, a las que se les impedía el estudio del desnudo. El tercer eje consistió en el análisis del papel ejercido por las mujeres en el "orden burgués" de la producción artística.

Las prácticas artísticas feministas concebidas como denuncia de la inequidad de género imbrican una múltiple, compleja y heterogénea trama discursiva con el fin de procurar una radical transformación social. En los años 70, las primeras artistas feministas estadounidenses desarrollan una "iconología vaginal", que cobra fuerza política centralizando la imagen-símbolo de lo específicamente femenino para subvertir las marcas de la otredad con las que la mujer ha sido signada históricamente. La expresión "cunt art", adoptada por Judy Chicago y Miriam Schapiro, lejos de reducir a la mujer a una identidad del orden de lo biológico, procura su deconstrucción. Ambas, consideradas artistas feministas "de primera generación", fundaron en 1970 el proyecto The Feminist Art Program, en Fresno, California, en el Institute of the Arts de Los Ángeles (CalArts). Este fue el primer programa de arte feminista, en el cual se desarrollaron grupos de lectura y debate sobre las experiencias de vida de las

participantes, que luego serían trasladadas a sus obras de arte. En 1972, dicho programa derivó en la exposición colectiva Womanhouse, en la que las artistas realizaron intervenciones en una casa victoriana de Hollywood. La obra de Chicago, una instalación en el comedor de la casa, The Dinner Room, fue precursora de su proyecto The Dinner Party, una obra paradigmática del arte feminista.

En 1973, Chicago creó el Feminist Studio Workshop, que permaneció abierto hasta 1981. Mayer participó entre 1978 y 1980 en el programa del Feminist Studio Workshop, que se basaba en la problemática del dinero, del amor, del cuerpo y de la sexualidad, que generó experiencias creativas de intercambio entre las artistas de Estados Unidos y México.

El tendedero, de Mayer, fue una obra paradigmática que interpelaba a través de una encuesta a las mujeres en la ciudad de México. Mayer introducía la siguiente pregunta: "Como mujer, lo que más detesto de la ciudad es…". A esta acción se suman los videos Ciudad-mujer-ciudad y Somos mujeres, de Pola Weiss, quien explora la relación entre la mujer y la ciudad (Giunta, 2018).

En 1983, Mónica Mayer y Maris Bustamante fundaron el primer grupo de arte feminista mexicano, Polvo de Gallina Negra, que finalizó en 1993 y cuyos objetivos eran analizar la imagen de la mujer en el arte y en los medios de comunicación, estudiar y promover la participación de la mujer en el arte, crear imágenes a partir de la experiencia de ser mujer en el sistema patriarcal, basadas en una perspectiva feminista. A diferencia del feminismo anglosajón, que articuló la teoría y la praxis, el punto de partida de Mayer y Bustamante se desarrolló sin una teorización de por medio, mientras que el movimiento de liberación de las mujeres se apoyaba en un discurso teórico. En 1983, Mayer formó parte del grupo Tlacuilas y Retrateras, integrado por la fotógrafa y editora Ana Victoria Jiménez, las historiadoras Karen Cordero y Nicola Coleby, las artistas Patricia Torres, Elizabeth Valenzuela, Lorena Loaiza, Ruth Albores, Consuelo Almeida y la promotora cultural Marcela Ramírez.

En la Argentina, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se crearon los primeros grupos feministas: la Unión Feminista Argentina (UFA), en 1961, y el Movimiento de Liberación Femenina (MLF), en 1971. Ambas agrupaciones partían de un feminismo radical de influencia anglosajona. Pero el desarrollo del activismo feminista se vio interrumpido por el golpe de Estado de 1976, lo que hizo que emergiera con fuerza el trabajo subterráneo feminista con la llegada de

la democracia en 1983. El campo artístico no es ajeno a la apertura democrática y las artistas comenzaron a exponer temáticas feministas. En 1983 nace Lugar de Mujer, fundada por Alicia D'Amico, María Luisa Bemberg, Marta Miguelez, Safina Newbery. Entre 1986 y 1988, Ilse Fuskova, Josefina Quesada y Adriana Carrasco conforman el Grupo Feminista de Denuncia, en el cual las artistas demandan por las situaciones de inequidad y violencia de género. En noviembre de 1986, bajo la coordinación general de Monique Altschul, se presentó en el Centro Cultural Ciudad de Buenos Aires (hoy Centro Cultural Recoleta) Mitominas I. La exposición tenía como objetivo reflexionar críticamente sobre los mitos en la construcción del concepto "mujer". En 1988, se lleva a cabo en el mismo espacio Mitominas II: los mitos de la sangre. Entre los temas destacados se encuentran la violencia de género y la problemática del VIH.

El arte feminista tocó temas inéditos en el ámbito artístico local: lo íntimo y lo privado expuesto como un tema político, la construcción de la sexualidad, los roles asignados a los sexos, el cuestionamiento de la heteronormatividad y de los mitos que consolidan los estereotipos. También se trató la opresión, la vindicación de la libertad femenina y el debate sobre las enfermedades de transmisión sexual. Estas temáticas se vinculan con el arte feminista anglosajón y también con otras propiamente latinoamericanas.

En 2016, en el Centro Cultural Recoleta de la Ciudad de Buenos Aires, se realiza Mitominas 30 años después, con la curaduría de María Laura Rosa.

En la Argentina, en la década de 1980, se dio un proceso significativo con el retorno de las feministas exiliadas que enriquecieron el debate y la reflexión sobre las construcciones tradicionales en torno a lo "femenino".

En los años 90 se adoptaron categorías ligadas a discursos propios de los centros hegemónicos, que silenciaron la producción artística e intelectual lograda por el feminismo local desde los 60. Este discurso construyó una nueva noción denominada "arte de género", vinculado con teorías provenientes de Europa y Estados Unidos. De ese modo, se produjo el pasaje del discurso del feminismo al de la enunciación del género (Rosa, 2014).

En los 60 y 70, las corrientes feministas de Estados Unidos y Europa no tuvieron la misma incidencia en toda Latinoamérica, debido a la tensión política que desembocó en cruentos conflictos armados en varios países de la región. Andrea Giunta sostiene que el arte feminista en Latinoamérica y específicamente en la

Argentina (o su no definición) se vio marcado por dos motivos: la dificultosa relación entre los movimientos marxistas y los feministas, y la militancia política más comprometida en la lucha armada.

En la región, con el nuevo siglo, surgió un nutrido grupo de artistas que trabajaron desde una mirada local y con un incipiente discurso feminista sobre diferentes concepciones basadas en la temática del cuerpo, la violencia, la salud sexual y reproductiva, entre otras. En la actualidad, la categoría de arte feminista es una noción que interpela e involucra a diversas artistas no solo en el planteamiento de problemáticas, sino en un discurso que se define como tal. En la Argentina, como en el resto de Latinoamérica, a partir de las grandes movilizaciones inspiradas en movimientos políticos como el Me Too, el Ni una Menos y el Paro Internacional de Mujeres, han proliferado los colectivos de artistas, así como las artistas y las obras creadas bajo la estética y el discurso del feminismo. En el presente, artistas y referentes emblemáticas revisaron sus trabajos del pasado y es posible redescubrir en ellos una fuerte impronta o una nueva lectura feminista.

Véase: J. V. Aliaga (2007), Orden fálico: androcentrismo y violencia de género en las prácticas artísticas del siglo XX, Madrid, Akal. – J. Berger (2000), Modos de ver, Barcelona, Gustavo Gili. – A. Giunta (2018), Feminismo y arte latinoamericano: historias de artistas que emanciparon el cuerpo, Buenos Aires, Siglo XXI. – M. Mayer (2004), Rosa chillante: mujeres y performance en México, Ciudad de México, Conaculta-Fonca, Pinto mi Raya, AVJ. – L. Nochlin (2007), “¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres?”, en K.Cordero Reiman e I. Sáenz (comps.), Crítica feminista en la teoría e historia del arte, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. – R. Parker y G. Pollock (1981), Old Mistresses: Women, Art and Ideology, Londres, River Oram Press. – G. Pollock (2013), Visión y diferencia: feminismo, feminidad e historia del arte, Buenos Aires, Fiordo. – R. A. Quance (2000), Mujer o árbol: mitología y modernidad en el arte y la literatura de nuestro tiempo, Madrid, Machado Libros. – M. L. Rosa (2014), Legados de libertad: el arte feminista en la efervescencia democrática, Buenos Aires, Biblos. – M. Schor (2007), Linaje paterno, en K. Cordero Reiman e I. Sáenz (comps.), Crítica feminista en la teoría e historia del arte, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. – A. Serrano de Haro (2000), Mujeres en el arte: espejo y realidad, Barcelona, Plaza & Janés.

ARTIVISMO. El artivismo es un concepto contemporáneo en constante transformación, resignificación y redefinición. La categorización del artivismo como tal es, en cierto modo, reciente, sin embargo, sus prácticas, con una mirada retrospectiva, vienen desarrollándose desde hace tiempo.

Si bien es difícil establecer fronteras entre el arte y la política, ya que todo arte es político, lo que diferencia al arte del artivismo es su forma deliberada de acción pública y su compromiso con determinadas causas sociales. Podría decirse que es la fusión entre el arte y el activismo político. Aunque no remite a un tiempo histórico concreto ni posee un origen preciso, cuenta con algunos antecedentes significativos, entre los que se puede mencionar: el desarrollo de las vanguardias artísticas (Dadá, Situacionismo, Action Art) propias del siglo pasado y los movimientos antiglobalización. El artivismo ha sido clave en convocatorias políticas y manifestaciones de colectivos vinculados con los derechos sexuales, las minorías étnicas, la ecología y el pacifismo. También fue una herramienta utilizada en espacios y culturas tan remotas y disímiles como los levantamientos populares en el norte de África y Oriente Medio, conocidos como la Primavera Árabe, y en el movimiento del 15-M en el Estado español. En ambos casos, las mujeres protagonizaron las protestas y las acciones políticas que permitieron visibilizar sus demandas contra el sistema patriarcal, dentro de los reclamos generales frente al neoliberalismo, el colonialismo y la violencia institucional.

El artivismo se caracteriza por producciones artístico-estéticas disruptivas en espacios públicos y en las redes: intervenciones, performance, acciones callejeras, murales, grafitis, esténciles, pegatinas, pintadas, etc.

Lo que se conoce en el presente como “artivismo feminista” mantiene una vinculación con el autoproclamado arte feminista de los 60 y 70. Las consignas del feminismo radical que enunciaban que lo “personal es político” son el puntapié para la reivindicación del cuerpo femenino, de lo subjetivo, de la performance como práctica y de la apropiación de la esfera pública.

La teórica Francesca Gargallo, en su texto “1968. El arte de las mujeres”, señala la Matanza de Tlatelolco en México como el acontecimiento que da origen, posteriormente, a diferentes acciones artísticas y políticas en las que las mujeres toman el espacio público a través de intervenciones, exposiciones y performance, con las que reivindican la autorrepresentación y la denuncia de su condición de sometimiento, discriminación y violencia. Aquí el artivismo y el

arte feminista explicitan una diferenciación de objetivos con sus pares masculinos.

Las acciones de Mónica Mayer y Maris Bustamante, integrantes del grupo Polvo de Gallina Negra (1983), son paradigmáticas como antecedentes del artivismo y, en especial, del artivismo feminista.

En 1985, en Nueva York, surge el colectivo de artistas y activistas anónimas llamado Guerrilla Girls. Sus representaciones consisten en irrumpir en los espacios públicos con máscaras de gorilas y con carteles para denunciar la discriminación que padecen las mujeres en el arte y en la cultura.

Más recientemente encontramos diferentes propuestas artístico-políticas en el ámbito internacional, cuya definición se inscribe propiamente en el artivismo feminista. Desde los años 90, la noción de artivismo cobra fuerza y se impone como una categoría más en el arte contemporáneo. A continuación, se hará referencia a algunas de estas propuestas.

Mujeres Creando es un colectivo feminista de Bolivia que inicia sus acciones en 1992. Se dedica principalmente a denunciar la violencia hacia las mujeres (indios, cholas, lesbianas) a través de acciones urbanas, performance y grafitis.

“La historia de las mujeres siempre ha estado encubierta, invisibilizada por el sistema al que no le conviene el cuestionamiento, el enfrentamiento y el desenmascaramiento: Mujeres Creando no quiso ser parte de eso y decidió tomar lo público, la calle, como escenario de una forma de vida en la que las utopías se abren camino entre los espinos. Una mujer dispuesta a luchar por sus sueños y por su libertad es incontenible, la suma de las utopías de tres mujeres es invencible, solo hace falta que esas fuerzas se encuentren” (Mujeres Creando, 2005). Así lo describen en su libro La virgen de los deseos María Galindo, Julieta Paredes y Mónica Mendoza, sus fundadoras.

Femen es parte de un movimiento internacional (Francia, España, Italia, Alemania, Suiza, Suecia, Polonia, Países Bajos, Canadá, Estados Unidos, Brasil) que nació en Kiev, Ucrania, en 2008. Sus integrantes llevan a cabo protestas en las que exponen sus cuerpos, con escasa ropa, para denunciar la explotación sexual de las mujeres, el turismo sexual y los matrimonios forzados de las niñas. Las acciones de Femen suelen ser interrumpidas por la policía y sus integrantes terminan siendo arrestadas. En su libro Femen: en el principio era el cuerpo,

sostienen: “Femen es un movimiento internacional de valientes activistas en topless, con los cuerpos cubiertos de proclamas y los cabellos tocados con coronas de flores. Las activistas de Femen son mujeres preparadas, tanto física como psicológicamente, para realizar tareas de humanización complejas y provocadoras. Las activistas de Femen están dispuestas a sufrir represiones. Su motivación es únicamente ideológica. Femen es el comando del feminismo, su batallón de ataque, la encarnación moderna de unas amazonas intrépidas y libres” (Ackerman, 2013).

En 2011 surge en Rusia la agrupación punk-rock Pussy Riot. Sus canciones, acciones y performance buscan ocupar el espacio público para denunciar la violación de los derechos de las mujeres, los derechos LGTTBIQX+ y la falta de libertad de expresión. En febrero de 2012, tres de sus activistas encapuchadas ingresaron en la catedral de Cristo Salvador de Moscú e intentaron realizar un concierto en el que protestaban por la influencia de la religión, la represión y la persecución política. Las integrantes de Pussy Riot fueron arrestadas, procesadas y debieron cumplir una condena de cárcel.

Una adolescente fue violada por las fuerzas policiales de Ciudad de México en 2019. Este fue un punto de inflexión para el colectivo de mujeres y el feminismo mexicano y dio lugar a protestas masivas. En el marco de esas manifestaciones, un grupo de activistas cubrió con glitter, como forma de denuncia, al secretario de Seguridad Ciudadana. Los reclamos tomaron las calles y las fuerzas de seguridad señalaron hechos “vandálicos” en el transporte, monumentos y espacios públicos. Las acciones e intervenciones en el patrimonio se debieron a una reacción espontánea de indignación por parte de las manifestantes, pero esto evidenció un dilema entre quienes debían reconstruir los monumentos. De allí surgió un grupo denominado Restauradoras con Glitter, un colectivo independiente integrado por arquitectas, historiadoras, historiadoras del arte, artistas, arqueólogas, y especialistas en la conservación y restauración del patrimonio cultural. Ellas solicitaron a las autoridades, a través de una carta publicada en las redes sociales, no remover “las pintas” hasta no prestar la debida atención al problema de la violencia machista. Además, en ciertos casos, reclamaban dejar algunas de las intervenciones como parte de la memoria histórica y del propio acervo cultural y artístico del país.

En 2019, en Chile, se produjo una revuelta social debido al aumento en la tarifa del sistema público de transporte. Las constantes manifestaciones y la represión policial a lo largo del país dieron origen a una performance participativa. Creada

por el grupo Las Tesis (formado en Valparaíso en el denominado Mayo Feminista chileno, en 2018), Un violador en tu camino dio la vuelta al mundo y fue reproducida en diferentes países y traducida a muchos idiomas y lenguas originarias.

El artivismo alcanza especial interés para el feminismo a partir de la llamada “cuarta ola”, cuya característica principal es la incorporación de nuevas actoras, una generación de mujeres jóvenes, y de colectivos que, desde diferentes y remotas regiones del mundo, universalizan las acciones feministas y las reproducen utilizando los recursos de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación con la finalidad de viralizarlas en las redes sociales.

En la Argentina, el artivismo mostró su potencia transformadora a partir del NI UNA MENOS (v.), de las protestas por el asesinato de Lucía Pérez y, principalmente, con las manifestaciones promovidas por la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.).

Es importante señalar que el activismo político feminista no solo adquirió masividad y visibilidad, sino que también se trasladó hacia otras esferas con una intensa producción cultural y estética. Podría decirse que la participación política feminista ha incorporado un criterio nuevo, muy similar al orden de lo performático, llevado adelante de manera sistemática y no solo como estrategia de protesta en el mundo del arte contemporáneo. En este sentido, sostiene Diana Taylor (2012): “El performance es la continuación de la política por otros medios”.

En el contexto argentino, entre la década de 1990 y principios de este siglo, pueden reconocerse las acciones de los colectivos feministas Mujeres Públicas y Grupo de Arte Callejero (GAC). Las acciones más emblemáticas de GAC estuvieron vinculadas con los “escraches” a los represores de la última dictadura militar argentina (1976-1983) que aún permanecían libres y gozando de impunidad. Las propuestas del colectivo estuvieron marcadas por un activismo que combinó diversas disciplinas y acciones. Señalaron las viviendas en las que habitaban los genocidas y los centros clandestinos de detención a través de carteles, murales, performances y acciones callejeras con fotografías y siluetas de personas desaparecidas, muñecos y marionetas gigantes. Sumaron a su obra la crítica a la sociedad patriarcal y la denuncia de los crímenes y violaciones sufridas por las mujeres durante el proceso militar.

El colectivo Mujeres Públicas instala en el escenario político argentino un artivismo cuya agenda es exclusivamente feminista. Se reconocen como un grupo cuyo eje de trabajo es el “activismo visual”. Una de sus primeras intervenciones la realizan en 2003 para el Día Internacional de la Mujer y se llama Todo con la misma aguja. Dicha acción consistió en pegar afiches en las calles de Buenos Aires que denunciaban el aborto clandestino y las prácticas riesgosas a las que se sometían las mujeres de escasos recursos económicos. Toda la producción artística de Mujeres Públicas gira en torno al sometimiento, la discriminación y la violencia hacia las mujeres y a cuestionar la heteronormatividad impuesta por la sociedad patriarcal. Desde sus inicios, Mujeres Públicas ha recurrido a una plataforma digital para exponer sus trabajos y permitir al público cierta interacción y apropiación de sus obras y consignas.

Un posteo en Facebook de la artista Leticia Obeid sobre la muerte de la también artista Graciela Sacco dio lugar a la creación de la agrupación Nosotras Proponemos (2017), institucionalizada como Asamblea Permanente de Trabajadoras del Arte. Este espacio de intervención política y artística se reconoce como parte del movimiento feminista global en sintonía con las demandas del Me Too y las grandes manifestaciones que desde 2015 se realizan en el mundo. Nosotras Proponemos denuncia la violencia sexual y los femicidios, el sexismo en la institución del arte y las diferentes desigualdades sufridas por las mujeres. Su manifiesto fundacional, nombrado Compromiso de práctica artística feminista, contó con miles de firmas de trabajadoras del arte y la cultura de distintas regiones del país. En 2018, para reivindicar el Día Internacional de la Mujer, Nosotras Proponemos, en articulación con la dirección del Museo Nacional de Bellas Artes, desarrolló una acción con apagones de media hora en todas las salas, dejando únicamente iluminadas las obras de las artistas mujeres. En esa misma intervención se entregó al público presente el manifiesto del colectivo.

En la Argentina, con el auge de la Marea Verde, en los Encuentros Nacionales de Mujeres y en diversas demandas públicas de la agenda feminista, pudieron visibilizarse acciones coordinadas o espontáneas, individuales o colectivas, propias de las prácticas del artivismo. En cada una de estas manifestaciones puede haber pancartas, afiches, pintadas, grafitis, cantos y bailes, muñecos y esculturas móviles, intervenciones del espacio con antorchas de colores, ropas y disfraces, body painting, glitter y maquillaje que cubre el rostro y el cuerpo de las activistas.

En el marco de las manifestaciones, acciones y protestas para reclamar por la legalización del aborto (2018), las activistas y artistas articularon conjuntamente tácticas de exposición en el espacio urbano. Tres de las más significativas fueron la performance Las criadas, las acciones de Arda, creadas y coordinadas por Clodet García, y las del emblemático grupo Mujeres de Artes Tomar.

La acción Las criadas, llevada a cabo en dos oportunidades concretas durante las jornadas de debate político y legislativo por la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, tenía como objetivo exponer el sometimiento de las mujeres ante la prohibición de una práctica que involucra la salud sexual y reproductiva. Las criadas está inspirada en los personajes de la paradigmática novela de Margaret Atwood popularizada en una serie televisiva. En esta acción participaron alrededor de doscientas mujeres con la vestimenta que caracteriza a las "criadas" en su transposición a la ficción audiovisual. Con túnicas rojas y cofias blancas que identifican a la figura de la criada, las mujeres se abren paso frente al Congreso para reclamar por el aborto legal, seguro y gratuito. Las criadas fue representada por primera vez por activistas a las puertas del Capitolio en Washington. Dicha intervención, al igual que las que se realizaron en la Argentina, contó con la participación masiva de mujeres, no necesariamente adscriptas al campo específico del arte.

Por su parte, las acciones y performances del colectivo Arda, coordinado por la actriz, dramaturga y activista feminista Clodet García, se inscribían en esta misma lógica. Las convocatorias eran abiertas. Las participantes tampoco pertenecían al espacio formal del arte.

El colectivo teatral Mujeres de Artes Tomar (2011), que también intervino en las mismas manifestaciones, lo hizo a través de acciones públicas, performance, grafitis y pintadas, manteniendo este mismo espíritu de trabajo. Sus convocatorias son expuestas desde las redes y las participantes que se integran en este espacio comienzan a adquirir nociones y experiencias propias del artivismo.

El artivismo es una herramienta de fundamental importancia tanto para el campo político como para el campo artístico. El artivismo feminista ha tomado gran parte de la lógica organizativa y de protesta de las reivindicaciones de la agenda feminista.

Véase: G. Ackerman (2013), Femen: en el principio era el cuerpo, Barcelona, Malpaso. – F. Gargallo (2008), “1968. El arte de las mujeres”, jornada por los 40 años de 1968, Colombia, Universidad de Cali. – Mujeres Creando (2005), La virgen de los deseos, Buenos Aires, Tinta Limón. – Mujeres Públicas (2008), “Elige tu propia desventura. La increíble y triste historia de cualquiera de nosotras”, https://www.mujerespublicas.com.ar. – D. Taylor (2012), Performance, Buenos Aires, Asunto Impreso.

MICAELA FERNÁNDEZ DARRIBA

AUTOBIOGRAFÍA. La autobiografía es una práctica de autoconciencia que ejerce un sujeto en primera persona mediante una narración escrita u oral de la propia vida. Modo de escritura del sí mismx, cuya especificidad es la autorreferencialidad en juego, la construcción de un yo autorx.

Las primeras autobiografías editadas fueron escritas por varones y aparecieron publicadas en el siglo XVI en Europa, acompañando el ingreso a la modernidad. Son textos que contribuyeron a configurar la idea de la centralidad del individuo, paradigmáticamente varón, blanco, propietario, etc. Quizás fue por esto que recién a mediados del siglo XIX hubo autobiografías de mujeres (también solo de las pertenecientes a las elites, rasgo común con los autobiografiados), probablemente favorecidas por la estética romántica que desatendía los moldes formales y alentaba la expresión de los más variados sentimientos.

En sentido amplio, la escritura autobiográfica abarca más que las autobiografías y sus formas vecinas: las memorias, los testimonios, las confesiones. Escritas para circular en lo público, las expresiones de la escritura de sí, como los diarios íntimos y las cartas (género epistolar), eran destinados en principio al espacio de lo privado, donde la escritura femenina estuvo desterrada mucho tiempo. La ausencia femenina de la economía, la política y la cultura pautó que sus expresiones iniciales escritas solo dieran voz a los sentimientos y a las preocupaciones personales. A pesar de ese confinamiento en lo subjetivo y lo privado, también buscaron otros modos para expresarse públicamente. En los siglos XVIII y XIX, muchas mujeres publicaron de forma anónima o con seudónimo (por lo general masculino). Esa vía representaba la posibilidad formal de lograr la autoexpresión. En la Argentina, por ejemplo, las primeras publicaciones literarias de Victoria Ocampo, en 1908, fueron dadas a conocer anónimamente; por esa misma época apareció el primer bestseller nacional, Stella, escrito por Emma de la Barra, pero firmado como César Duayen.

En cuanto a la autobiografía propiamente dicha, escrita para ser publicada, fue trasplantada al continente americano durante los siglos XVI y XVII. Pero continuó principalmente en manos de los hombres de letras y de los santos varones, que habían establecido un variado tipo de jerarquías de las escrituras, entre ellas distinciones por género sexual: la erudición racional era para los varones y la sabiduría mística era lo máximo que podía reconocerse en una mujer. En América, las mujeres religiosas, aun y precisamente por su escasa educación (según se afirmaba), podían comunicarse directamente con Dios. Eran

alentadas por los confesores a escribir sus sentimientos y arrobamientos, lo que permitiría más tarde catalogarlas como inspiradas por el demonio. Muchas de las mujeres que en la América colonial, como Úrsula Suárez, escribieron sus visiones y confesiones (que son otras derivaciones de la escritura del sí mismx) fueron monjas a quienes se les ordenó hacerlo.

Aun en el caso excepcional de sor Juana Inés de la Cruz, su autobiografía Respuesta a sor Filotea también tuvo su origen en una orden del obispo de Puebla. Sin embargo, al analizar ese texto, que aparece bajo la forma de una carta, la crítica Josefina Ludmer (1984) advierte otra operación. Allí se derribarían los límites de los géneros discursivos. Porque aunque Juana utiliza un relato que no se priva de las minucias de la experiencia personal, en rigor termina erigiendo una polémica teológica erudita. La cultura dominante constituye reinos separados (política, ciencia, filosofía) del espacio cotidiano y personal. Sin embargo, sor Juana mostraría que en las mujeres lo personal, lo privado y lo cotidiano se incluyen como punto de partida y perspectiva de los otros discursos y prácticas. Y esa contaminación puede interpretarse como una fisura en el orden hegemónico.

Según una clasificación contemporánea (Mignolo, 1995), existen distintos tipos de autobiografías. En primer lugar, las voluntarias y, dentro de estas, las que surgen desde arriba (el modelo canónico de autobiografía occidental aparecido en el siglo XVI y que en los dos primeros siglos excluía a las mujeres) y las que surgen desde los márgenes, como actos de oposición o de resistencia, consideradas de emancipación (relatos de vida que reclaman el lugar de la propia voz que ha sido silenciada, habituales en las literaturas periféricas; aquí habría que ubicar las de muchas mujeres de las clases privilegiadas que desde el siglo XVIII en adelante intentaron un lugar de autoría, apropiándose a su modo del género discursivo). En segundo lugar, las autobiografías por mandato, que surgen desde abajo como un acto obligado (por ejemplo, las de las mujeres religiosas de la América colonial que por orden de sus superiores relataron sus experiencias de vida). En tercer lugar, las autobiografías resistidas (equivaldrían a una resistencia a la autobiografía), emprendidas por quienes no aceptan el modelo autobiográfico (cuyo centro es el individuo) porque lo consideran parte de la expansión colonial. Así, a la autobiografía se la acusará de fetichizar la idea del sí mismx, del ser como ser alguien, idea contraria a las pautas de su organización comunitaria. Muchas de las expresiones autobiográficas de mujeres de color o de mujeres indígenas en las Américas, tanto del pasado como de la actualidad (como el caso de Rigoberta Menchú), hacen foco en la vinculación

con su grupo de pertenencia.

Véase: J. Ludmer (1984), "Las tretas del débil", en P. E. González y E. Ortega (eds.), La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas, Puerto Rico, Huracán. – W. Mignolo (1995), "Escribir por mandato y para la emancipación (¿descolonización?): autobiografías de resistencia y resistencias a la autobiografía", en J. Orbe (comp.), La situación autobiográfica, Buenos Aires, Corregidor.

MAYRA LECIÑANA BLANCHARD

AUTONOMÍA. Del griego auto (propio) y nomos (norma). Como concepto central de la cultura política moderna, supone la autodeterminación, es decir que la persona sigue las leyes que ella misma elige o crea. Aparece opuesto a "dominación" y "subordinación" como formas de interacción social.

El sujeto autónomo, concepto fundamental de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, no incluyó a todos los seres humanos, solo a los varones propietarios, blancos, heterosexuales y se basó en la definición del "otro/a" como "objeto", por ejemplo, las mujeres en el sistema de dominación patriarcal.

La construcción de las mujeres como sujetas ha sido y es central para el feminismo; se vincula tanto con la autonomía personal y la autoestima como con nuestras luchas reivindicativas por la libertad y la igualdad, que se hallan permanentemente en riesgo por la mercantilización de nuestros cuerpos, la violencia patriarcal y la distribución desigual de los trabajos domésticos, de cuidados y de la economía formal.

Para el movimiento feminista, la autonomía personal de las mujeres fue una de las primeras reivindicaciones, que posibilitó actuar tomando en cuenta las propias valoraciones e intereses y definir la realidad desde sí mismas, desarrollar la autovaloración, la autoestima, cuestionando los contextos de opresión que desvalorizan a los grupos oprimidos. Supone trabajar analizando, revalorizando, reivindicando nuestras propias experiencias para poder autodefinirnos y nombrarnos. "Significa el punto de partida necesario para desarticular el discurso masculino acerca de «la femineidad» y desarrollar nuestro propio discurso, el que surge de nuestras experiencias de mujeres" (Bellotti, 1988).

"El concepto de autonomía captura, de una forma especialmente comprometedora y eficiente, el descubrimiento y valoración moderna de la libertad, la razón y todo lo relativo a los actores y la acción, todo ello presente a su vez en una concepción del yo como elector racional, independiente y reflexivo" (Di Stefano, 1996).

También es un término cuestionado a partir del análisis de la constitución del paradigma del yo y del sujeto al que remite: autodeterminado, autosuficiente, autogenerado por su razón, modelo en sí, titular de derechos, que sigue las reglas que se autoimpone, en un sistema en el que ninguna definición es neutra con relación a las mujeres. La constitución de ese sujeto deja fuera las experiencias

de opresión de las mujeres en el heteropatriacado, así como las experiencias de heteronomía que son las primeras experiencias de vida, que remiten al origen humano en el cuerpo femenino y a la dependencia necesaria para crecer (v. PATRIARCADO).

La autonomía no es en sí una teoría ni el punto de partida de la construcción teórica feminista, como lo es para el liberalismo. "La condición de facto de la autosuficiencia pone el acento en una serie de contrafácticos: por ejemplo, la vulnerabilidad de las mujeres a la violencia física y sexual y a la pobreza […] recordatorio de la heteronomía de las mujeres en la estructura general de las relaciones sociales en virtud del género" (Di Stefano, 1996).

El objetivo político del uso del concepto tuvo que ver con el desarrollo del derecho a la inviolabilidad e integridad de los cuerpos, que eran tratados como propiedad de otros. "La reivindicación de la autodeterminación fue, por consiguiente, una reivindicación defensiva basada en el derecho a la resistencia, el derecho de cada una o cada uno a defenderse […] Este concepto también encierra un elemento utópico, algo que las mujeres consideraban la meta de nuestra lucha: la mujer autónoma e independiente" (Mies, 1998).

Algunas feministas buscan nuevas formas de relación que salgan del par autonomía/dominación. En este sentido, la filósofa lesbiana Sarah L. Hoagland propone usar un nuevo término: autokoinonia, que viene también del griego (auto: propio y koinonia: comunidad o grupo de personas con algún interés común). Sostiene que nos movemos, participamos, creamos y nos interconectamos, pero vivimos bajo la opresión y estamos afectadas por ella. Actuar en comunidad permite a cada una hacer elecciones, teniendo sentido de nuestra propia conciencia como actoras morales en comunidad con otras/os agentes morales conscientes. Actuar en un sistema de opresión no significa ser siempre víctimas, pero tampoco tener siempre el control y la responsabilidad de las situaciones (Hoagland, 1989).

La autonomía feminista procedimental es una forma de organización política que considera necesaria la creación de espacios de mujeres para la reflexión, estudio y teorización de la propia situación, con el fin de generar la posibilidad de dar cuenta de esta y realizar acciones que permitan cambiarla. Supone la creación teórica desde la experiencia de las mujeres. Incluye la no subordinación a ningún otro tipo de organización, oficial o privada, religiosa, política, sindical o de financiamiento, etc., así como desarrollar nuestra propia organización, ideas,

propuestas y recursos (Fontenla y Bellotti, 1999; Fontenla, 1990).

La autonomía fue debatida en el feminismo latinoamericano y caribeño, lo que originó enfrentamientos entre los llamados feminismos autónomo e institucional. El feminismo autónomo es una de esas vertientes (v. FEMINISMOS: HISTORIA, OLEADAS Y CORRIENTES) –con una gran diversidad, que no permite hablar propiamente de una corriente– y se presenta no solo frente a aquel feminismo relacionado con los partidos políticos, sino también frente al feminismo de las ONG y, en algunos países, al feminismo de las políticas sociales de los Estados y la tecnocracia de género. “Son colectivos que surgen de necesidades propias de las mujeres que lo conforman y que por lo tanto son autoorganizados. Es decir, no existen a partir de la presión o necesidad de otro grupo, institución o financiadora” (Mujeres Creando, 1995). En cambio, el feminismo institucional está vinculado en su mayoría a los financiamientos de Estados y organismos y financiadoras internacionales (incluidos el Banco Mundial, la Agencia Interamericana de Desarrollo, etc.) con quienes define sus políticas.

Las ideas emancipatorias de los 60 y 70 cambiaron con el neoliberalismo y las necesidades de los sectores más empobrecidos y discriminados. El objetivo de la autonomía, tanto personal como política, se ve limitado por el imperio de la necesidad. Este problema se plantea tanto por las relaciones desiguales que se configuran entre varones y mujeres como por la situación de explotación por clase y la subordinación racial.

Las condiciones necesarias de la autonomía de las mujeres guardan relación con la socialización genérica en el patriarcado y con los contextos de desigualdad formal y material que le imponen limitaciones, que deben analizarse teniendo en cuenta los contextos sociales y políticos en los que se aplica y la sobrecarga de trabajo de las mujeres. Tanto la autonomía como la igualdad son prepuestos de la libertad que, en las sociedades de mercado, dependen del entorno en que actuamos las mujeres.

La autonomía es un concepto que se desarrolla en los países occidentales capitalistas, y no contempla las imposiciones económicas, políticas y culturales a los grupos y países oprimidos y pobres, donde las mujeres se oponen a la opresión y explotación patriarcales perpetradas, entre otras instituciones, por la familia, pero su concepto de liberación no puede comportar la ruptura de toda relación con el entorno social, muchas veces opresivo, ya que no existen redes

de protección efectiva de los Estados en las tareas domésticas y de cuidados y necesitan la red de relaciones que proveen su familia y el medio social en que se desenvuelven.

El feminismo se desarrolla con una fuerte crítica a la construcción de poder de los hombres sobre las mujeres, cuestionando las políticas estatales, pero en el neoliberalismo se incluyeron nuevas formas de participación e inserción en el mercado a partir del cambio de significado de las ideas emancipatorias, por ejemplo, la de libertad o derecho al propio cuerpo, que pasan de tener un contenido relacionado con el accionar de las mujeres desde sí mismas a la libertad de mercado, a cómo insertarse en este, sin cuestionar cómo se realiza esta inserción, de modo tal que el mercado se apropia cada vez más de los cuerpos y los transforma en cosas que se pueden comprar y vender tanto en la prostitución y la pornografía como en la explotación reproductiva.

Desde el punto de vista del derecho, el concepto de autonomía se vincula con el contrato que se considera que se realiza con discernimiento, intención y libertad, presupuestos también de aquella. Es un principio general del derecho civil según el cual los individuos pueden regular sus acciones. Pero el principio no es absoluto, ya que estaba limitado originariamente por el orden público. Actualmente, se reconocen distintos factores, especialmente económicos y sociales, que limitan el principio de la libertad de contratar partiendo de las desigualdades reales y las diferencias de poder que se dan en la formación de los contratos. Estos nuevos “contratos”, sobre los cuerpos especialmente de las mujeres, son cuestionados en su validez por implicar explotación y violación de los derechos humanos. En ellos están comprometidas cuestiones de interés general, de orden público y la anulación de valores, como la dignidad humana, que dividen a la doctrina y jurisprudencia nacional e internacional.

Al tratar el contrato y su aplicación actual y los nuevos objetos de contratación relacionados con el uso del cuerpo de las mujeres como propiedad, es necesario remitirse al contrato sexual, como contrato originario que subyace en todas con elaboraciones posteriores. El contrato sexual subyacente impide a las mujeres pactar en condiciones de igualdad, ha condicionado el desarrollo de su autonomía y las ha asignado al espacio privado, dificultando su ingreso al espacio público y negando al primero como lugar donde se dirime el poder. Carole Pateman (1998) señala que para los varones el contrato es libertad y para las mujeres es sujeción.

Quienes no tienen opciones no pueden tener autonomía, puesto que esta no es una capacidad innata de un ser racional e independiente como condición subjetiva, y su desarrollo está referido a las distintas formas de socialización de hombres y mujeres en el patriarcado, que en caso de estas últimas no parte de la independencia, sino de la sujeción y el cuidado de los otros como formas de realización. Esta forma de socialización supone una sobrecarga de trabajo emocional y material para las mujeres, unida a la participación en el mercado de trabajo en los sectores de remuneraciones más bajas y como consumidoras en este, especialmente de los productos que tienen que ver con los cuidados de la casa, los hijos y la propia belleza.

Por tanto, es importante tener en cuenta todas las condiciones materiales, económicas, sociales, políticas y simbólicas, así como las formas de violencias estructurales que limitan la autonomía de las mujeres para implementar sus elecciones y planes de vida. Quienes no tienen opciones reales, no solo limitadas a la sobrevivencia, no pueden tener autonomía.

Algunos autores consideran que la autonomía necesita de elementos internos de la persona que parten de la socialización recibida y externos que corresponde a la igualdad sustantiva.

La autonomía es uno de los conceptos denominados esencialmente contestados en la teoría política actual, porque describe un logro valorado; la práctica a la que alude tiene varias dimensiones diferentes y las reglas de aplicación permiten interpretaciones distintas ante nuevas situaciones.

Véase: ATEM 25 de Noviembre (1982), “Autonomía. Funcionamiento”, carta de principios, Buenos Aires. – M. Bellotti (1988), “Hacia un movimiento autónomo de mujeres”, Brujas, 14. – C. Di Stefano (1996), “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía”, en C. Castells (comp.), Perspectivas feministas en teoría política, Buenos Aires, Paidós. – M. Fontenla (1990), “Autonomia y financiamiento”, Brujas, 16. – M. Fontenla y M. Bellotti (1999), “ONG, autonomía y funcionamiento”, Anuario de Hojas de Warmi, Universidad de Barcelona. – S. L. Hoagland (1989), Lesbian Ethic: Toward New Value, Palo Alto, Institute of Lesbian Studies. – M. Mies y V. Shiva (1998), La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción, Barcelona, Icaria. – Mujeres

Creando (1995), “Construyendo fuerza autónoma”, Colectivo Feminista Mujeres Creando, Bolivia. – C. Pateman (1998), El contrato sexual, Madrid, Anthropos.

MARTA FONTENLA

B

BINARISMO. Se llama “binarismo” a la tendencia a pensar y dar sentido a lo que existe a partir de pares de opuestos. Se ha señalado que se trata de una matriz de pensamiento característica de Occidente que se remonta a la Antigüedad griega (en ocasiones de manera demasiado simplista), fomentada e institucionalizada por el colonialismo. Su red de oposiciones (verdadero/falso, sensible/inteligible, sujeto/objeto, bueno/malo, etc.) trama el orden del mundo y del pensamiento en todas sus formas, estableciendo condiciones sobre el modo en que concebimos fenómenos de distinta naturaleza, incluyendo procesos biológicos, acontecimientos históricos, eventos políticos y experiencias subjetivas.

La economía de la diferencia del binarismo ha sido blanco de un catálogo heterogéneo de objeciones. Los modos en que construye la alteridad (se llame Oriente, salvaje, extranjerx, enemigx) y las consecuencias prácticas que esto trae aparejado han convocado a una gran variedad de intelectuales a auscultar sus polos de sentido y a tratar, cuanto menos, de imaginar un pensamiento capaz de sustraerse al imperio de su principio dicotómico. Los estudios decoloniales, poscoloniales, los estudios críticos de la raza, el posestructuralismo, el feminismo, la teoría queer y los estudios trans han colaborado con este programa. La genealogía, la deconstrucción, la hibridación cultural, la redefinición de la sociedad a partir de sus entre lugares, el mestizaje, el duelo a los dualismos, la dislocación de la identidad son solo algunas de sus propuestas.

En la actualidad, la crítica al binarismo, cuando no el imperativo de subvertirlo, parece ser el denominador común de una gran variedad de corrientes teóricas y políticas. Pero ¿qué es lo que se critica exactamente? Dado que una respuesta general exige mayor extensión de la que permiten estas páginas, y considerando el foco de este diccionario, la respuesta a continuación se concentrará específicamente en el llamado “binarismo de género”. La decisión de comenzar por las críticas no es arbitraria, ya que de la reconstrucción de cada una se seguirá una descripción que echará luz sobre distintos aspectos relevantes.

El repudio provocado por el binarismo de género ha encontrado tanta adhesión y popularidad que se ha convertido en una de las premisas básicas de distintas líneas de trabajo intelectual y político. Tal vez sea este el motivo por el cual el despliegue de la crítica con frecuencia resulta irrelevante o innecesario para sus defensorxs. De hecho, con demasiada frecuencia, el epíteto “binario” suele ser suficiente para desacreditar (teórica y moralmente) a unx interlocutorx, una

corriente de pensamiento o una institución. De esta manera, la simpleza del recurso sinecdóquico sustituye un detalle preciso de objeciones. Esta adopción tiene sus riesgos: después de todo, no todas las críticas esgrimidas contra el binarismo son la misma crítica y, por lo tanto, no todas las maneras de desafiarlo son equivalentes ni satisfacen las expectativas de todxs.

Con el fin de colaborar con una descripción general del binarismo de género, en lo que sigue se distinguirán algunas de sus dimensiones problemáticas. Por supuesto, no se pretende agotar con ello todos los aspectos problemáticos alcanzados por las críticas, entre otras cosas, porque en ellas suelen estar imbricadas algunas o todas estas dimensiones a la vez. Se trata, más bien, de una distinción de carácter analítico, tentativa y mejorable.

1) El binarismo de género se presenta formalmente como una disyunción exclusiva, esto significa que supone que sus dos alternativas se excluyen mutuamente (ningún ser humano es a la vez mujer y varón) y son conjuntamente exhaustivas (todo ser humano es o bien mujer, o bien varón). Como clave hermenéutica, el binarismo de género es un obstáculo epistemológico, un corset interpretativo que impide dar sentido a la diversidad de lo que es. Las categorías fijas “mujer” y “varón”, sin cruces posibles y sin afuera, limitan la actividad de pensar la fluidez y multiplicidad del género, que se revela irreductible a los límites estrechos de estas dos opciones.

2) Las dicotomías esconden relaciones sociales asimétricas que favorecen la dominación de un grupo sobre otros. Las distintas expresiones del feminismo han asumido la tarea de evidenciar y poner en cuestión que, como estructura de organización social, el binarismo de género supone una jerarquía que privilegia a los varones (cis) por sobre las mujeres (cis). Las disparidades entre ambxs se expresan, por ejemplo, en los obstáculos y restricciones aplicados a la participación de mujeres (cis) en la esfera pública, en la desproporción salarial y en la desigual distribución de responsabilidades y oportunidades.

3) Cuando las taxonomías diádicas son reificadas, es decir, son convertidas en dualismos ontológicos, se entiende que “el orden de las cosas” está naturalmente organizado en porciones discretas, identificables y ahistóricas, que luego son reflejadas por las clasificaciones humanas. Una postura semejante se sostiene sobre los supuestos de que no se lee el mundo con categorías humanas, sino que, por el contrario, este pone sus categorías, que son las que le corresponden. En el caso del género, el paso de una distinción ordinaria a una dicotomía metafísica

presume (y defiende) la existencia a priori del dimorfismo sexual (añadiendo así un binario detrás de otro), la relación mimética entre sexo y género, y su conveniencia moral. En este sentido, el binarismo de género es un régimen epistémico-ontológico, una matriz de producción de sujetos anclada en la diferencia sexual, entendida esta como diferencia bioanatómica que distinguiría universalmente hembras y machos, generizadxs como mujeres y varones respectivamente.

Aunque se presente como una ley natural, el binarismo se define por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. En todo caso, la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo (Foucault, 2001).

La norma impacta de manera desproporcionada sobre personas trans e intersex, entendidas "no [como] excepcionalidades subjetivas capaces de minar, en su aparición, la metafísica de la normalidad, sino […] [como] formas excepcionalmente crueles de suturar la normalidad misma: su núcleo inhabitable, su costura" (Cabral, 2006).

Vemos que cada una de estas dimensiones refleja distintos aspectos del binarismo: la dicotomía y sus consecuencias hermenéuticas, la jerarquía entre los miembros en oposición y su carácter normativo. Quienes abogan por la incorporación de tales o cuales identidades de género al inventario oficial depositan el peso de su crítica en el primer aspecto mencionado, aunque no necesariamente sobre el segundo y el tercero. La proliferación de categorías genéricas no es suficiente ni necesaria para desmontar las asimetrías de género ni la norma que ata características sexuales e identidades genéricas, y es compatible con ellas.

Muchas identidades culturales han sido consideradas como un "tercer género" por fuera del binario y exotizadas por investigadorxs frenéticxs de distintas disciplinas y procedencias (Towle y Morgan, 2002). Hoy en día, identidades contemporáneas emergentes son recibidas con la misma fascinación. Las primeras tienden a ser presentadas como constatación fáctica de una diversidad

primordial; las segundas como promesa de la emancipación. Dado que se identifica el problema del binarismo, con su base diádica, la adición de un tercer dígito puede ser considerada como una transgresión.

Con frecuencia, las personas trans han sido calificadas por default como “no binarias” (con el corolario problemático de que nunca serán propiamente ni mujeres ni varones, aun si así es como se identifican). En esta línea, en Sudamérica, la identidad travesti ha sido celebrada como inherentemente subversiva del binarismo de género, en ocasiones como síntesis superadora. Más recientemente, la categoría “no binarix” ha sido reivindicada como una etiqueta identitaria en sí misma (Thorne et al., 2019).

En cuanto al segundo punto presentado, quienes aspiran a la horizontalidad o a la inversión de la jerarquía en las relaciones sociales entre mujeres (cis) y varones (cis) no están necesariamente comprometidxs con el aumento de las identidades genéricas y suelen reforzar la norma del dimorfismo sexual y sus ideales de concordancia. El foco problemático que lxs moviliza no es el binarismo en sí mismo, sino el orden social en virtud del cual las mujeres (cis) son subordinadas a los varones (cis). En este punto, si bien el binarismo no es condición de necesidad de la jerarquía, sí colabora con ella a partir de la economía de la carencia y la negación. La clave analítica del patriarcado ha servido al feminismo para poner de manifiesto el modo en que la sociedad regula las relaciones sociales colocando a las mujeres (cis) en posiciones de sumisión, asignándoles rasgos inferiores respecto de aquellos adjudicados a los varones (cis) y limitando sus posibilidades de participación en todas las esferas de la vida.

La búsqueda de una plena igualdad de derechos y oportunidades entre mujeres (cis) y varones (cis) por medio de una representación equilibrada suele traducirse en medidas de acción positiva. Es el caso de las cuotas para mujeres en ciencia o en la conformación de las fórmulas presidenciales, por ejemplo. Estas y otras estrategias de paridad están diseñadas para un universo conformado solamente por mujeres cis y varones cis, con lo cual el reconocimiento de otras identidades genéricas (si existe) no suele impactar en el cálculo de las proporciones. Por otra parte, la determinación de quiénes son las destinatarias de estas medidas supone la univocidad de los términos en oposición, dando por sentado que la coherencia interna de cada elemento del par está dada, o bien por las características sexuales de los individuos, o bien por el modo en que se identifican. En el primer caso, se establece que solo las mujeres cis son mujeres y en el segundo, que las

oportunidades y privilegios de los varones cis alcanzan también a los varones trans. En suma, se puede desafiar la jerarquía preservando el binario, junto con los problemas que trae aparejados.

Finalmente, quienes ponen en cuestión el carácter normativo del binarismo de género apuntan a desmantelar la norma que inscribe la diferencia sexual en los cuerpos y supedita el reconocimiento de la identidad a la portación de características físicas "correctas". Las iniciativas animadas por este objetivo son más ambiciosas que las anteriores: no se satisfacen con el incremento de categorías genéricas y su reconocimiento institucional, ni con la igualdad real entre mujeres cis y varones cis, aunque contribuyen con estos objetivos. Por un lado, porque ponen el acento en la relación contingente entre las características sexuales y la identidad de género de las personas, enloqueciendo las categorías genéricas disponibles y derribando sus estándares corporales. Por el otro, porque contribuyen a socavar los mitos de las identidades sustantivas y homogéneas, complejizando el mapa de las relaciones de poder, que no se producen de manera aislada y unidireccional. Como señala Moira Pérez (2017), un abordaje que no se quede en la superficie del (binario de) género hace lugar a investigaciones, a iniciativas de intervención y a alianzas políticas más prometedoras.

Véase: M. Cabral (2006), "El cuerpo en el cuerpo. Una introducción a las biopolíticas de la intersexualidad", Orientaciones: revista de homosexualidades, Extra-11. – M. Foucault (2001), Los anormales, Madrid, Akal. – M. Pérez (2017), "La cadena sexo-género-revolución", Estudos Feministas, 25(2). – N. Thorne, A. Kam-Tuck Yip, W. P. Bouman, E. Marshall y J. Arcelus (2019), "The terminology of identities between, outside and beyond the gender binary. A systematic review", International Journal of Transgenderism, 20(2-3). – E. B. Towle y L. M. Morgan (2002), "Romancing the transgender native: Rethinking the use of the «third gender» concept", GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies, 8(4).

BLAS RADI

BIOÉTICA. La Enciclopedia de Bioética define a esta disciplina como el "estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias biológicas y la atención de la salud, en la medida en que esta conducta se examine a la luz de valores y principios morales" (Reich, 1978). En la actualidad, esta definición que data de la década de 1970 resulta insuficiente dado que "bioética" es una palabra transversal a muchas disciplinas científicas: medicina, bioetecnología, ciencias biosanitarias, derecho, política, economía, filosofía, biología, psicología, antropología, sociología, bioquímica, estadística, bioingeniería, farmacia y ética, entre otros campos de acción en los que se entrecruzan la conducta humana, la investigación con seres humanos y la atención clínica con reglas éticas y valores que servirán de reglas en esa sinergia.

Los informes de la Comisión Belmont de 1978 y un año después, la publicación del trabajo de los bioeticistas Tom Beauchamp y James Childress influyeron radicalmente en el ejercicio de la medicina con la aplicación de los postulados acerca de los cuatro principios bioéticos: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia, situación que está plenamente vigente hasta nuestros días. Brevemente, el respeto a la autonomía hace referencia a la necesidad de que cada paciente actúe con conocimiento, intencionadamente y sin influencias externas a los fines de que sus elecciones sean verdaderamente producto de sus propias cosmovisiones en ejercicio de sus facultades de autogobierno; la no maleficencia impone la obligación sanitaria de evitar provocar daño intencionadamente hacia quien busca ayuda o auxilio para su salud; la beneficencia supone la obligación moral de actuar en beneficio de lxs pacientes y, finalmente, la justicia implica reglas en la distribución de los recursos y el acceso a los servicios para asegurar que las personas sean tratadas con igualdad.

La bioética –como disciplina social– implicó en sí misma un cambio de paradigma para los estudios que involucraban a la filosofía y la moral, en tanto recogió la necesidad de estudiar dilemas morales y problemas éticos de forma aplicada a conflictos o relaciones que encontraban en la salud un denominador común. Sin embargo, incluso la bioética principalista –una de las ramas más desarrolladas y con mayores adhesiones epistemológicas de esta disciplina– se presenta en la actualidad como un aparato teórico insuficiente para dar respuesta a muchos de los conflictos que se suscitan en el marco de la atención sanitaria y la investigación clínica si omite incorporar una perspectiva de género, interdisciplinariedad, laicidad e interseccionalidad que tome en consideración que el sujeto del derecho a la salud –destinatario de las promesas liberales del

Estado moderno– y paciente promedio que es tomado como “medida” para las reglas que signan la libertad del consentimiento, la razón de las acciones beneficentes y los criterios de administración justa de los recursos finitos de la salud, no es ni de lejos un universal y solo existe –en una mínima expresión y con mucha fortuna– en contextos donde la escasez simbólica y material no se proyecta.

Se ha insistido desde un enfoque de género aplicado a la bioética que el orden sexual jerárquico propio del sistema patriarcal “resta fuerza a los principios universales, aumentando así la distancia entre los logros formales –reconocimiento de la autonomía y de la igualdad– y las oportunidades reales para las mujeres. El sistema de discriminación y dominio acaba erosionando las libertades, afectando incluso a algunos derechos fundamentales, como es el derecho a la salud. En fin, casi treinta años después de las primeras formulaciones de la ética del cuidado, es posible constatar que los intereses de la bioética se han ampliado de forma apreciable, en una dirección cívica, más social y política” (López de la Vieja, 2014).

La perspectiva de género en la bioética aporta una mirada sobre las distintas formas de poder, subordinación, opresión, antes aun de preguntarse si determinadas decisiones o acciones son buenas o malas; y hace foco en los contextos culturales, sociales y económicos, extendiendo la vista al mundo en su conjunto, y no considera oportuno aproximarse a las distintas temáticas en abstracto, más allá de las personas implicadas y prescindiendo del sistema económico en el que las personas viven. Este enfoque no solo se centra en los problemas que conciernen a la salud de las mujeres y disidencias sexuales, sino además en todas las situaciones de vulnerabilidad e injusticia que las connotaciones de género producen –opresión, discriminación y exclusiones–, en tanto considera que los dilemas morales sobre cómo vivir y cómo morir en los que interviene un equipo de salud, un profesional de la salud o la industria farmacéutica no pueden ser reflexionados independientemente de los fenómenos económicos, políticos, religiosos, culturales y de poder que los rodean.

Hace ya algunas décadas, Florencia Luna y Areleen Salles (1996) señalaban que existían “problemas sexies” y “problemas aburridos” dentro de la bioética. Con ello intentaban significar que temas como la reproducción humanamente asistida, los embriones, el genoma, el suicidio asistido, la clonación o la eutanasia eran problemas que despertaban grandes intereses teóricos y fructíferas discusiones globales. Estos “problemas sexies” reciben la atención de la prensa,

aparecen en grandes titulares, tienen un panel asegurado en cada congreso internacional y por sus constantes redescubrimientos, seducen a la crítica, sea para el elogio o la reprobación. No sucede lo mismo con los “problemas aburridos”, que al ser planteos comunes que se presentan a diario, como es la falta de camas, la importancia de la documentación clínica o recursos para atender a una persona, o un médico que engaña y no da el diagnóstico a su paciente, no llaman la atención, aburren. Pareciera que son comunes e inevitables, y por lo mismo, pareciera que suscitan escaso interés.

La situación de la pandemia de covid-19 no solo ha renovado el interés por esa clasificación, sino que también la ha dotado de mayores complejidades y ha vuelto seductores problemas que parecían no serlo. Es usual discutir hoy en día el principio de justicia respecto de la adjudicación de respiradores, los beneficios de construir redes de cuidado para adultos mayores, el impacto de las cargas del cuidado colocadas preferentemente en las espaldas de las mujeres, potencialidades de las medidas de aislamiento y bioseguridad en poblaciones vulnerables, criterios éticos para la participación en ensayos clínicos de las vacunas o el cierre de brechas que promueve la telemedicina. Todas cuestiones éticas vinculadas al buen funcionamiento del sistema de salud y llamadas a unificar criterios para una mejor relación sanitaria que permanecía opacada frente las candilejas de dilemas propios de los adelantos científicos y tecnológicos. Sin embargo, antes de la explosión de la pandemia, desde la bioética feminista ya se alertaba la importancia que revestía la relación sanitaria como espacio que media entre el derecho a decidir y la salud.

La vieja relación “médico-paciente”, hoy entendida de forma inter y multidisciplinaria como relación sanitaria, se erige en un tamiz biomédico de la autonomía y en un escenario de decisiones libres o decisiones forzadas, según el grado de vigencia que la bioética tenga en las conductas del personal sanitario que garantiza el acceso a la salud. La perspectiva de género informa la mirada de esta relación como asimétrica en términos de poder en tanto el personal de la salud –como sujeto supuesto de saber– se considera a sí mismo, y es considerado por otrxs, en mejores condiciones que su paciente para la toma de decisiones sanitarias. Esta desigualdad estructural se profundiza en razón del género, de la orientación sexual, de alguna discapacidad, de la condición de migrante, de las barreras idiomáticas derivadas de la pertenencia a una etnia determinada, de la edad, del nivel educativo alcanzado, de la posición socioeconómica y de otras tantas opresiones que pueden superponerse en cada paciente para favorecer un modelo médico-hegemónico en la atención clínica que, lejos de fomentar la

agencia moral de las personas, retroalimenta el paternalismo biomédico y consolida la subordinación.

Cualquier análisis ético sobre esta relación sanitaria, entonces, si cuenta con perspectiva de género, habrá de obligar a computar esa desigualdad y a reconocerla como tal para poder propiciar una mejor circulación de información que sea eficaz en dos sentidos: primero, para incrementar las competencias de cada paciente y fortalecer así su autonomía; y segundo, para redistribuir ese poder inequitativamente predispuesto.

Por ello, no hay problemas "aburridos" cuando en bioética y género se piensa, dado que en general la atención clínica que sirve de marco a decisiones que vinculan salud y reproducción o salud y cuerpos sexuados, y ambos a su vez encadenados con autonomía, encuentran para lxs profesionales de la salud muchos más dilemas que para lxs pacientes.

De allí, y en el afán de visibilizar que la relación sanitaria es asimétrica en términos de poder y que esa asimetría no corresponde que sea profundizada con dilemas morales existentes solo en el imaginario del personal de la salud, debe pensarse que para un análisis cabal de la corrección o incorrección moral de algunas decisiones de vida o de muerte, de algunos cursos de acción terapéutica, de algunas investigaciones clínicas o de la validez y vigencia del mismo concepto de "vulnerabilidad" que proyecta indebidamente falta de competencia, discapacidad o incapacidad, resulta imperativo el enfoque de una bioética laica, intercultural, interdisciplinaria y feminista para asegurar un marco de justicia reproductiva en el que la autonomía y la libertad puedan ser mucho más que derechos para teorizar.

Una bioética laica implica un punto de vista respetuoso pero crítico de las religiones como única fuente de legitimación de los valores. La laicidad es un compromiso político con la democracia y el pluralismo cultural que no se agota en la tolerancia, sino que es el respeto real de la libertad de todas las personas para diseñar su plan de vida por fuera de todo perfeccionismo, sea secular o religioso.

Una bioética intercultural obliga a considerar a usuarias y usuarios en sus propios contextos, con sus propias experiencias y sus propios sentires, reconociendo también la colonialidad con que se han subtitulado muchas vidas y la importancia de recuperar en ellas otras miradas que importan. Y quizás la

histórica desventaja del sur, siempre asediado por los conservadurismos religiosos, pueda ahora enseñar cómo resistir estos embates en el norte, donde aires fundamentalistas hacen crujir consensos que parecían intocables.

Una bioética interdisciplinaria es aquella que habilita diálogos honestos entre las humanidades y las ciencias para profundizar libertades, nunca desigualdades. La salud como derecho humano precisa principios que tomen nota de las diferencias reales que provocan la pobreza, el racismo y el colonialismo en la distribución de los bienes y el acceso a los recursos para que la interseccionalidad en el diseño de las políticas públicas sea un imperativo, no solamente un enfoque.

Una bioética feminista permitirá alejar la resolución de dilemas morales de la neutralidad de las construcciones teóricas del principio de autonomía, históricamente apoyado en libertades negadas a las mujeres y disidencias sexuales; y razonado sin perspectiva de género sobre la base de un sujeto universal masculino, blanco, de clase media, propietario, profesional, heterosexual, sin restricciones en sus capacidades y, preferentemente, religioso. Porque no hay autonomía posible si omitimos computar que el orden social sexual que nos organiza jerárquicamente como sociedades en Occidente y Oriente, en el norte y en el sur, es patriarcal y se retroalimenta con auxilio de la economía, la política, el derecho, los saberes biomédicos, la religión y la cultura.

Pensar hoy en bioética significa reflexionar críticamente los contextos que connotan los dilemas morales propios de algunas decisiones relacionadas con la atención de la salud, pero reconociendo siempre la centralidad de la autonomía de lxs pacientes por sobre la beneficencia del criterio médico. Y reflexionar de forma feminista sobre las posibilidades ciertas de autogobierno de las personas exige a todxs lxs operadores del derecho a la salud despojarse de toda verdad revelada que pueda ser funcional a hegemonías sanitarias indicativas de un régimen patriarcal que homogeneiza, deshumaniza y preconcibe planes de vida más autorizados que otros sobre la base de decisiones mayoritarias que no siempre son democráticas y que pocas veces resultan saludables.

Véase: P. Capdeville y M. J. Medina Arellano (coords.) (2018), Bioética laica: vida, muerte, género, reproducción y familia, Ciudad de México, UNAM. – M. Casado y A. Royes (coords.) (2012), Sobre bioética y género, Navarra, Civitas. – S. Deza (2017), “Objeción de conciencia y aborto:

creencias propias, violencias ajenas", Revista de Bioética y Derecho, 39. – M. T. López de la Vieja (2014), "Bioética feminista", Dilemata, 6(15). – F. Luna y A. Salles (1996), Develando la bioética: perspectivas bioéticas, Buenos Aires, Flacso. – W. T. Reich (1978), Encyclopedie of Bioethics, Nueva York, Free Press-MacMillan.

SOLEDAD DEZA

BIOÉTICA FEMINISTA. La bioética feminista surge y se afianza durante la década de 1990. Los años anteriores habían comenzado a escucharse voces provenientes de los feminismos que advertían que la bioética se estaba desarrollando como disciplina sin prestar suficiente atención a las desigualdades de género, raza, etnia y poder. Pueden rastrearse, de esa época, algunos pocos artículos –publicados en diferentes revistas especializadas– dirigidos a señalar la falta de problematización de temáticas en este campo que afectaban particularmente a las mujeres (Corea, 1985).

A medida que el campo de la bioética se fue profesionalizando y diversificando, surgieron diferentes interrogantes sobre su dirección y enfoque. La perspectiva feminista, sin embargo, no pareció encontrar su lugar en el debate sobre estas problemáticas hasta casi dos décadas después del surgimiento de la bioética como disciplina diferenciada. Este hecho llama poderosamente la atención, especialmente si se tiene en cuenta que feminismo y bioética comparten, desde sus orígenes, numerosas temáticas en común (Sherwin, 1992).

La bioética feminista: un marco teórico alternativo. La publicación en 1982 de In a Different Voice de Carol Gilligan suscitó un profundo debate sobre la universalidad de los principios morales que contribuiría, tiempo después, al surgimiento de la bioética feminista. El impacto de la propuesta de Gilligan fue el puntapié inicial para que, tiempo después, las bioeticistas feministas expusieran, a la luz de esta propuesta, una revisión de la teoría dominante en bioética (Diniz y Guilhem, 2008). La ética del cuidado ofreció un marco teórico alternativo, crítico del principialismo, que llevó a postular el equívoco de basar los principios rectores de la bioética en concepciones liberales individualistas de las personas (concebidas como radicalmente autónomas y racionales) que omiten las dimensiones de lo relacional y lo emocional en la toma de decisiones en salud. Estas críticas inauguraron una línea novedosa de investigación que permitió examinar desde otras miradas el lugar de las mujeres y otros grupos minoritarios en relación con la atención a la salud, los derechos de lxs pacientes, la práctica clínica e incluso la investigación científica.

Poco a poco, la bioética feminista fue ganando espacio en los debates académicos y públicos en torno de estas temáticas. Estas miradas de los feminismos contribuyen aún hoy a modificar el análisis bioético, señalando las dimensiones sociales, económicas, políticas, ideológicas y de género de las cuestiones relacionadas con la salud. Desde un primer momento, la bioética

feminista se erigió como una voz crítica, encargada de alertar acerca de las condiciones que obstaculizan u obstruyen el acceso a la atención sanitaria de los grupos vulnerados, señalando que el sistema de dominio patriarcal atraviesa los principios morales universales, lo que resulta en prácticas injustas en el campo de la salud.

En los orígenes y en el desarrollo de la bioética feminista se deben señalar tres hitos que contribuyeron al reconocimiento y afianzamiento de esta propuesta. En primer lugar, la publicación en 1992 del libro Feminist Perspectives in Medical Ethics, una compilación de artículos que habían sido presentados anteriormente en la revista Hypatia. En segundo lugar, en el mismo año, la publicación de No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care de Susan Sherwin, considerado el primer libro sobre teoría bioética feminista. Finalmente, la edición en 1996 de la antología Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction, en la que Susan Wolf compila una serie de escritos feministas sobre temas de bioética que apenas habían sido trabajados con anterioridad a esta publicación. Estas publicaciones fueron el puntapié inicial para que las bioeticistas feministas cobraran cada vez más relevancia en los debates bioéticos.

Desde su fundación en 1992, la FAB (Feminist Approaches to Bioethics) ha contribuido de manera sistemática a la profundización y solidificación de un enfoque feminista de la bioética, a través de la organización y participación en reuniones científicas y de una profusa y sostenida producción teórica.

A pesar de que la bioética feminista se ha ido desarrollando hasta la actualidad en diferentes vertientes, todas comparten la premisa de que la opresión de las mujeres, exacerbada por características de pertenencia como raza, etnia, orientación sexual y clase socioeconómica, es un factor de desigualdad que debe ser incluido en el análisis bioético y que se encuentra ausente en las propuestas y debates que surgen de la bioética tradicional (Diniz y Vélez, 1998). También convergen en el esfuerzo por construir un marco teórico alternativo para esta disciplina que permita dar cuenta de las particularidades de las mujeres y otros grupos subalternizados en el análisis bioético.

La bioética feminista apunta al corazón mismo de la bioética tradicional, señalando debilidades sistémicas en esta propuesta de corte universalista que se fundamenta en un conjunto de principios abstractos y aislados del contexto. Estas críticas se dirigen tanto al carácter abstracto de gran parte de la teoría bioética tradicional como también hacia las estructuras que enmarcan la atención

médica y la investigación en salud.

Bioética feminista en Latinoamérica. La génesis de la bioética se produjo de manera bastante similar en casi todos los países de la región. El impulso inicial estuvo en manos de los profesionales médicos y de teólogos católicos, lo que resultó en sus inicios en un campo de estudio altamente masculinizado (Diniz y Guilhem, 2008).

Las primeras producciones de feministas en el campo de la bioética latinoamericana coincidieron con el ingreso masivo de las mujeres a las profesiones en salud a finales de la década de 1990. En un primer momento, estas pensadoras tomaron temas como el derecho al aborto, las tecnologías reproductivas y las intersecciones entre género y salud, que habían sido dejados de lado en los debates iniciales. Las primeras publicaciones fueron trabajos recopilatorios centrados fundamentalmente en la salud sexual y reproductiva (Sorokin, 2002).

Con el tiempo, las bioeticistas feministas de la región se posicionaron como las protagonistas académicas de los estudios en epistemología feminista, así como en interlocutoras públicas, y brindaron una impronta particular a la bioética latinoamericana: el ser herramienta de incidencia y crítica social (Diniz y Vélez, 1998). La bioética feminista latinoamericana se genera en la intersección de la reflexión académica y la acción política.

Autonomía relacional. El respeto por la autonomía de los pacientes ha ocupado un lugar central en este campo de estudio, a tal punto que hay un consenso casi total de que la bioética tradicional se encuentra dominada por el “paradigma de la autonomía”. Este concepto ocupa un lugar privilegiado en la literatura especializada y es central en los debates sobre problemáticas al inicio y fin de la vida, en relación con el consentimiento informado y en temas como el aborto, directivas anticipadas, decisiones en salud por parte de menores, etc. Por ello, las críticas que dirigen las bioeticistas feministas a la noción imperante de autonomía pueden pensarse como el aporte más significativo de la bioética feminista.

Las críticas feministas señalan que el modelo tradicional de autonomía es inadecuado, dado que no permite incluir en la toma de decisiones la experiencia personal, tampoco permite identificar situaciones en que la autonomía –en la vida real– se ejerce en mayor o menor grado, ni toma en cuenta particularidades

contextuales (Dodds, 2000). La formulación tradicional de la autonomía, señalan las bioeticistas, desdibuja las condiciones de fondo que las personas aportan a su experiencia médica, así como también las relaciones de poder institucionales y las estructuras sociales que influyen en sus elecciones. La concepción clásica de la autonomía se basa en un modelo "ideal" (e irreal) de persona, que la sitúa fuera de las relaciones de poder (Ells, 2003). El concepto de autonomía liberal, presente en la bioética tradicional, se construye a partir de la idea de un sujeto teórico universal que se piensa desde la individualidad, la absoluta racionalidad y como separado de su entorno y de las emociones.

La propuesta de las bioeticistas feministas consiste no en el abandono de la autonomía como valor ético, sino en la adopción de un modelo relacional de autonomía que permita dar cuenta de la red de relaciones que conforman la individualidad, comprendiendo que la complejidad de las relaciones entre los individuos, su entorno social y su matriz cultural permiten develar y remediar situaciones de injusticias sufridas por los grupos marginados.

La autonomía relacional se funda en el reconocimiento que sostiene que la condición de la libertad individual no es una afirmación absoluta por parte de cada individuo, sino que se constituye a partir de las relaciones que genera el reconocimiento intersubjetivo.

La bioética feminista propone una revisión y reorientación de la bioética, cuestionando las actitudes androcéntricas prevalentes en la práctica médica y señalando desigualdades –a menudo ignoradas– basadas en el género. Sus críticas al modelo imperante en bioética atacan las condiciones de fondo que producen injusticias persistentes en la medicina y la atención médica, y presentan nuevos modos de pensar el modo en que la subjetividad y la agencia moral se articulan dentro del discurso bioético.

Si se parte del reconocimiento –como advierten los feminismos desde sus orígenes– de que disciplinas como la filosofía, la medicina y el derecho se estructuran sobre valores patriarcales, entonces no resulta extraño sostener que la bioética –que toma gran parte de sus fundamentos de estos campos disciplinares– también comparte estos valores. El foco de la bioética feminista está puesto hoy en examinar qué papel desempeña esta joven disciplina en las estructuras de opresión existentes. La bioética feminista exige el cuestionamiento de prácticas que legitiman y reproducen órdenes sociales injustos, y ponen a un grupo de personas en situación de desigualdad.

Véase: G. Corea (1985), The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs, Nueva York, Harper & Row. – D. Diniz y D. Guilhem (2008), "Bioética feminista na América Latina: a contribuição das mulheres", Estudos Feministas, 16(2). – D. Diniz y A. Vélez (1998), "Bioética feminista: a emergência da diferença", Revista Estudos Feministas, 6(2). – S. Dodds (2000), "Choice and control in feminist bioethics", C. Mackenzie y N. Stoljar (eds.), Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self, Oxford University Press. – C. Ells (2003), "Foucault, feminism, and informed choice", Journal of Medical Humanities, 24(3/4). – S. Sherwin (1992), No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care, Filadelfia, Temple University Press. – P. Sorokin (2002), Bioética: entre utopías y desarraigos. Libro homenaje a la profesora Dra. Gladys J. Mackinson, Buenos Aires, Ad Hoc.

LAURA F. BELLI

BRUJAS. Brujas de ayer. Al comienzo de la Edad Moderna las brujas perseguidas, en principio misteriosas porque ignoramos quiénes fueron, sufren una serie de mecanismos represivos y disciplinadores. Gracias a reconstrucciones e interpretaciones, apenas podemos saber algunos datos sobre sus vidas: por ejemplo, que tenían entre 35 y 50 años, que estaban solas, viudas o abandonadas, a veces con hijxs, apenas podían pagar sus obligaciones tributarias a la aldea y a los señores a quienes servían y que –dado su conocimiento de las hierbas y prácticas medicinales ancestrales– ayudaban a parir a otras mujeres, asistían a lxs enfermxs y resolvían muchas afecciones de la vida cotidiana. Por algún motivo, fueron objeto de ensañamiento de la sociedad patriarcal en transición del feudalismo al capitalismo, donde experimentaron los métodos más crueles de exterminio y encierro. De alguna manera, sobresalían.

El "vuelo nocturno", "el pacto demoníaco", "la intención asesina" fueron parte del delirio eclesiástico integrado, mayoritariamente, por varones que no paraban de torturarlas hasta escuchar lo que querían oír. Muchos trabajos dan cuenta de este terrible período de disciplinamiento.

Todo lo que fue para los varones dejar de ser súbditos y llegar a ser ciudadanos (y la consecuente ampliación del ejercicio de sus derechos) fue inverso para la situación de las mujeres: la institución del matrimonio, el convento y el prostíbulo fueron encierros claramente asignados para su vida. Para las que no consintieron estos destinos, el camino fue la hoguera y, posteriormente, los manicomios. Nosotras, las feministas, somos las herederas de todo lo que ellas defendieron y dieron testimonio tributando su propia existencia.

Brujas de hoy. No quiero escribir sobre el pasado, sino sobre nuestro presente y nuestro futuro. Esta definición, como parte de un diccionario feminista que se escribe en plena pandemia de covid-19 con más de cien días de cuarentena, no es para lxs estudiosxs y eruditxs del tema, sino para trabajadorxs, desempleadxs, pueblos originarios, ecologistas, feministas.

Volvamos a encantar al mundo. Tenemos magia. Trabajemos entre el blanco y el negro, porque si hay fronteras hay contrabando, y reivindiquemos el espejismo de intentar ser unx mismx, como cantaba Eduardo Aute (¡cómo lo extraño!) en una hermosa canción.

Como parte de la historia incompleta de las mujeres –cuya narración asemeja a

un tejido lleno de agujeros, puntos perdidos que se olvidaron y que dieron paso a otros dibujos falsos que no nos representan a las mujeres ni a nuestra experiencia–, quiero tomar lo perdido para encontrar las continuidades de una historia que siempre debe estar en crisis y ser revisada.

Hoy ¿quiénes son las brujas?, ¿cómo resignificamos este concepto? Porque todavía nos llaman brujas. Mi reflexión se dirige a concientizar las características de estos nuevos aquelarres que traspasan este mundo real y virtual expresando las magias de las rebeldes, desobedientes y mal educadas que atravesamos todos los días de nuestra existencia exigiendo justicia, igualdad, sororidad. En pocas palabras, "feministas"; en pocas palabras, "feminismos".

A las antiguas brujas nos unen muchas características, no siempre felices, y no repetirlas es parte del desafío. Para lograrlo, es muy necesario visibilizarlas. Primero, la independencia, ya que las viudas y las solteras son uno de los objetivos privilegiados de los disciplinamientos sociales de antes y de ahora. Segundo, el control de la propia fertilidad, porque no hay tolerancia para las mujeres que no tienen hijxs porque lo deciden y lo dicen. Y, por último, la edad, nuestra ancianidad, el horror que significa nuestra sabiduría que construimos en el tiempo –un saber muchas veces doloroso, pero, también, sólido e insumiso– y que transmitimos a las siguientes generaciones en cuya acción existe el verdadero placer y esperanza de un mundo mejor. Hoy, la persecución hacia nuestras causas es una nueva caza de brujas, es una política de dominación que debemos detectar y desarmar.

En nuestros espacios las luchas por la autonomía generaron individualidades atrapadas en su propia personalidad, pero la fuerza de la experiencia nos llevó a trascender lo propio y a aunar nuestra fuerza junto a otras. De la soledad de los primeros años, después del año 2000, irrumpieron nuestras hijas con toda su vitalidad. Puede ser la marea o la marabunta, pero ese número inmenso de voluntades ha tenido la libido de generar procesos de cambio casi revolucionarios: sin disparos, sin muertes y aceptando nuestra diversidad y diferencias.

No solo en nuestro país, sino en toda América el miedo a los grupos de mujeres, que abandonaron su individualidad y se integraron a otras hasta ser legiones, fue en aumento y vale la pena mirarlos a través de los feminismos a lo largo de los últimos años (v. FEMINISMOS: HISTORIA, OLEADAS Y CORRIENTES).

Y, cuando pienso en brujas, se me aparecen las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, que fueron llamadas así o “locas” de la Plaza. Hicieron su círculo, lo caminaron y se impusieron a una de las dictaduras más feroces que tuvo la región y parieron el grito colectivo rompiendo con sus individualidades. Intentaron quemarlas muchas veces, pero se hicieron más fuertes. También me surgen nombres de mujeres originarias como Milagro Sala o Moira Millán, de origen humilde como Eva Duarte y tantas otras que alzaron su voz desafiando el poder capitalista patriarcal.

En cada cuerpo de una disidente, lesbiana, travesti, trans, etc., existe una bruja que necesita saber de su genealogía. Cuando rechazamos el binarismo, el que fuere, mucho debemos a las diversidades de nuestro aprendizaje y generamos otra dimensión, casi sin querer. Esa dimensión es “brujeril” porque, insistimos, rechaza de plano lo binario. “Lo personal es político” como nunca, no hay adentro ni afuera, hay un todo indivisible en donde habitan diversidades de toda índole y donde las esencias mutan, casi diría que no existen.

La imagen de la bruja se construye como una huérfana aislada: no es madre, no es esposa, no es hermana. ¿Qué se teme de ella?: su AUTONOMÍA (v.). Esa autonomía e independencia están muy relacionadas para que surjan expresiones de deseos propios alejados del deber ser de las culturas heteropatriarcales y que dan lugar al deseo de no tener hijxs o, al menos, de decidir cuándo, cómo y con quién e, incluso, no desearlo; es decir, “desear no tener hijxs”.

Desde un punto de vista cultural, estos deseos generan un profundo rechazo. Parece que si tenés útero, únicamente podés usarlo para reproducirte y nunca jamás pensar siquiera en no hacerlo. La cultura patriarcal prepara cánones relacionados con la salud que te van ubicando en el despropósito. Cuando discutíamos la ley de aborto, todas decían lo terrible que, como experiencia, es abortar. Una sola vez escuché a una intelectual argentina, Beatriz Sarlo, decir que para ella no fue una acción traumática. Y, también, alguna reflexión de Marta Dillon. Pero no leí ni escuché a nadie más expresar que decidir abortar no la desgarraba. Ni qué decir de todos los argumentos en torno a mostrar a esas mujeres como egoístas, inmaduras, narcisistas; en fin, todo opera para denostar a las rebeldes, para pensarlas como si no tuvieran sentimientos, verdaderas “hijas de Satán”.

Simultáneamente, nuestra cultura, nuestro mundo binario, nos pide eterna juventud. Aquellas mujeres que desean y viven en paz con el paso del tiempo no

se operan, no gastan fortunas en cremas ni en tratamientos estéticos que intentan contener lo ineludible, la única verdad que sabemos desde que nacemos: el paso del tiempo y sus huellas. Estas acciones son tan criticadas y demonizadas como las mujeres infértiles por opción.

¿Por qué se odia tanto la vejez y sus marcas en nuestros cuerpos? Expreso algo que no voy a desarrollar: los asesinos seriales atacan las mismas zonas que lxs cirujanxs plásticxs nos operan para parecer más jóvenes. En cada mutilación, ¿qué permitimos que nos arranquen?

Las viejas odiadas son las que siguen activas trabajando y no se someten ni dan exclusividad a los cuidados de los demás familiares. Burlan instituciones sagradas porque adquirieron un saber propio, consecuencia de su experiencia, que les da seguridad y mucho conocimiento.

Por eso lxs cazadorxs de brujas se ensañan con las mujeres mayores: porque contestan, porque responden, porque saben, les gusta hacer el amor, conocen los secretos de los placeres propios y cómo hacerlos sentir. Rápidamente también fueron descalificadas en estos saberes. Las muestran lascivas. Es decir, ganas de hacer el amor tienen las más jóvenes y la sexualidad en las mujeres mayores es muy cuestionada, "sus cuerpos descartados, la posibilidad y búsqueda de placer totalmente censurada".

Brujas de siempre. Tengo presente mi derrotero político y cuándo me acerqué al peronismo, movimiento al cual respeto y valoro por su mirada social e intención inclusiva. Siempre manifesté que yo era una feminista que trabajaba en el partido que me diera espacio para desarrollar nuestras luchas. Imaginen las reacciones, me di cuenta de que –al igual que las brujas que no tienen religión porque su trabajo más que nada es una práctica, no una teoría– yo era una feminista sin partido político. Cuánta libertad y cuánta fragilidad, aunque convengamos que la fuerza espiritual y el empoderamiento político son cosas diferentes, pero que, en esos límites, se nutre una nueva fortaleza: la de conciliar la tensión de lo que se repele.

Las nuevas brujas conviven y explotan símbolos y oraciones ancestrales junto con logos y consignas y las llevan muy bien. El "Ni una menos" y las campañas a favor y en contra del aborto funcionaron con estos lenguajes, creativos y brujeriles, intentando marcar un mensaje en las cabezas ciudadanas.

La autonomía, la independencia no significan soledad o aislamiento, sino todo lo contrario: son características que nos promueven alianzas para potenciarnos con aquellas personas que nos liberan y empoderan. La magia y el poder liberado en las plazas cada 8 de marzo y 3 de junio son muy benéficos para las mujeres y, por carácter transitivo, para la sociedad en general.

Hoy las brujas bailan en muchos lugares sin ser incineradas. Sin embargo, todavía falta tomar conciencia de ese poder y de su impacto en nuestro ser y hacia el afuera. Sin prisa pero sin pausa vamos materializando en leyes y en políticas públicas la revolución que nadie soñó: que las mujeres seamos tan iguales como los varones y que aparezcan y se respeten otras percepciones de género más allá del binarismo patriarcal dominante.

La manada brujeril argentina adoptó sus formas propias, que son un conjunto de prácticas. Por ejemplo, el Encuentro Nacional de Mujeres, donde se cuecen saberes que fortalecen una experiencia espiritual, una mística, tanto como una experiencia corporal, estética y política.

Las brujas ancestrales nos miran, sonríen, susurran y nos advierten, desde muy adentro, que la racionalidad no está en el lado que nosotras pensamos. Al mundo lo tenemos que dar vuelta porque está al revés. Se trata de otra conciencia, otros dioses, otra mística, otra práctica, otra política.

El secreto de esta nueva conciencia y de su surgimiento radica en que no es concebida para dominar al mundo, sino para construir con él. Por eso trabajamos con consensos, porque sabemos que todo es útil y que no podemos perder más nada. Además, sabemos que cualquier cosa que transformemos también nos va a cambiar. Espero que nos encontremos en los próximos aquelarres. Porque, como bien decían las mujeres de los 60 y 70, “nosotras somos también el fuego”.

Véase: M. Chollet (2019), Brujas: la potencia indómita de las mujeres, Buenos Aires, HEKHT. – S. Federici (2010), Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de Sueños. – I. Stengers y P. Pignarre (2018), La brujería capitalista, Buenos Aires, HEKHT.

FERNANDA GIL LOZANO

BUEN VIVIR. Refiere a una cosmovisión que proviene de los pueblos originarios, ancestrales, que desde las últimas décadas del siglo XX viene siendo rescatada como alternativa política y cultural en distintas regiones de Latinoamérica.

Sumak kawsay o Allin kawsay (en quechua), Suma qamaña (en aymara), Küme Mogen o Kvme Felen (en mapuche) son algunas de las expresiones que continúan diversificándose en la región para dar cuenta de un modo de vida sustentado en el respeto, reciprocidad, complementariedad e igualdad con todo lo que existe.

Vivir y convivir comprendiendo: la relacionalidad y la interconexión entre todos los elementos de un todo; la reciprocidad entre los mundos de arriba, abajo, ahora, y entre seres humanos y naturaleza; la correspondencia armoniosa y proporcional de los elementos de la realidad, y la complementariedad entre los opuestos.

Es la vida, es el ser estando. Es dinámico, cambiante; no es pasivo (Cabnal, 2010). Para los pueblos andinos, es “vida en plenitud”, “estar bien”, “saber vivir”. Paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir comprendiendo que todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado (Huanacuni, 2010).

Si bien su origen trae consigo formas de vida por siglos invisibilizadas y menospreciadas, en los últimos años su cosmovisión se abre camino en múltiples territorios en resistencia, así como en espacios gubernamentales y de formación académica. Es un paradigma esencialmente práctico y de un carácter profundamente político que cuestiona el concepto capitalista de desarrollo, asentado en el extractivismo, en la enajenación y en la explotación de los recursos naturales.

Es una alternativa que rompe con la visión eurocéntrica, de racionalidad antropocéntrica y sustentada en la ideología del patriarcado. Es la plataforma de movimientos que promueven los gobiernos plurinacionales, cuyos Estados deben basarse en la construcción de soberanía, dignidad, solidaridad, sustentabilidad y equidad en la distribución y redistribución del producto social. Su proclama fundamental es dejar en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal, asumiendo el respeto a todo ser vivo y reconociendo los derechos de la Madre

Tierra.

Su práctica busca decolonizar o descolonizar el poder, el saber y el ser. Es el paradigma que alientan a los Estados plurinacionales incorporados en las reformas constituciones de Ecuador (redactada y aprobada entre 2007 y 2008) y Bolivia (redactada en 2007 y promulgada en 2009). En ambas legislaciones se reconoce al buen vivir como cosmovisión y a la naturaleza (Pachamama o Madre Tierra) como titular de derechos, de modo similar a las garantías que el derecho internacional ha desarrollado en materia de derechos humanos. Ecuador, artículo 14: “Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay”. Bolivia, artículo 8: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)”.

En las lecturas actuales, el modelo de este paradigma contempla diversas formas de organización económica: comunitaria, estatal, privada y social cooperativa, complementando el bienestar individual con el vivir bien colectivo y comunitario. Así, diferentes comunidades de los pueblos originarios de Abya Yala, y organizaciones feministas, ecologistas y ambientalistas, alertan sobre cómo la visión del capital como valor fundamental del pensamiento occidental genera enormes e injustas diferencias de acceso y posibilidades a vidas dignas y soberanas; y, a la vez, entre seres humanos y todo lo que los rodea, llevando a la humanidad a un alto grado de insensibilización y destrucción. Su perspectiva deja ver cómo el pensamiento hegemónico de Occidente motiva y promueve la lógica del privilegio y del mérito, ignorando la necesidad real comunitaria.

Su origen ancestral, de transmisión oral y reconocido como parte de culturas de diferentes territorios, hace que cobre distintos matices según el contexto en el que se actualiza: más arraigado al sentir indígena; a la visión socialista y estatista (neomarxista), o bien a las luchas feministas entrelazadas con la defensa del ambiente, los territorios y la construcción comunitaria.

Algunxs autorxs (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017) asocian el buen vivir con influencias intelectuales, tales como el desarrollo con identidad, la teoría de la reciprocidad, el posdesarrollo, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la teoría de la colonialidad, el desarrollo sostenible, la teoría

del sistema mundial, el desarrollo humano, el desarrollo endógeno, el ecosocialismo, el socialismo del siglo XXI, la justicia social, la economía de la felicidad, la eudaimonía, la economía de los bienes relacionales, la economía social y solidaria, el feminismo intercultural, el feminismo de los cuidados, el ecofeminismo, la economía de autosuficiencia, la economía comunitaria, la economía descalza y a escala humana, la economía budista, el posextractivismo, el decrecimiento, la ecología profunda y la teoría de la convivialidad.

En este marco, el buen vivir es definido (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017) como una forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad).

La mirada ecologista y posdesarrollista insta a la creación de procesos locales de participación social, en la que cada comunidad defina su propio Buen vivir o buen convivir. Sus autorxs subordinan la necesidad de alcanzar los objetivos de equidad e identidad a la necesidad de mantener relaciones armónicas con la naturaleza (sostenibilidad), lo que se logra por medio del respeto de los derechos de la naturaleza. Esta concepción se extiende entre los movimientos ecologistas latinoamericanos y europeos que consideran el buen vivir como la variante latinoamericana del decrecimiento y como una de las estrategias posibles para una transición socioecológica.

Vale destacar que el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe nacido en 1981 ha sido un lugar de articulación y retroalimentación entre el buen vivir, el ECOFEMINISMO (v.), el feminismo intercultural y el feminismo de los cuidados. Enlazamiento fuertemente reforzado por las innumerables convocatorias de reflexión y práctica de carácter local y global que se vienen sucediendo.

Si bien muchos enfoques indigenistas toman distancia del feminismo que reproduce el pensamiento occidental, contraponiendo la visión ancestral de la dualidad complementaria entre hombre y mujer (chacha warmi), en torno al buen vivir se alinean movimientos que reconocen como comunes las mismas luchas: contra el devastador capitalismo, la defensa de los territorios y los pueblos amenazados por la explotación sin límites, y por la reivindicación del rol de las mujeres, invisibilizadas en diferentes ámbitos en general y en los cuidados de la vida en particular.

En Argentina, en 2015 y bajo el nombre de Marcha de Mujeres Originarias por

el Buen Vivir, se convoca a manifestarse –en el mes de abril– e instalar el buen vivir como un derecho. Su organización se concretó en febrero de ese año en la localidad chubutense de Epuyen, entre mujeres en su mayoría originarias, que elaboraron también un anteproyecto de ley y una carta que fue entregada a la entonces presidenta Cristina Fernández. Para la segunda marcha (en abril de 2016), la apuesta fue organizar llamamientos en diferentes lugares del país. En 2017 decidieron organizar el Primer Foro sobre Pueblos Indígenas, Genocidio y Argentinización, en la ciudad de Bahía Blanca. En 2018, en la misma ciudad se reunieron en torno al Primer Parlamento de Mujeres Originarias de las 36 Naciones, y en junio de ese mismo año se relanzaron como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Su principal proclama es recuperar y hacer escuchar sus voces "que ninguna otra voz puede representar", sostienen en sus enunciados.

Se aspira a construir una sociedad biocéntrica, donde la naturaleza ocupa el centro de las preocupaciones de los ciudadanos, que son considerados como una parte inseparable de ese todo.

Vale decir que hay un amplio abanico de posturas en el debate sobre la complementariedad. Por un lado, encontramos autoras decoloniales que nos acercan a la idea del igualitarismo ginecrático y no engenerizado como forma de organización social en las sociedades no blancas; feministas comunitarias muy críticas de la idea de complementariedad por considerar que responde a un patriarcado originario-tradicional; pensadoras poscoloniales que identifican en el seno de los pueblos indígenas lo que denominan un "patriarcado de baja intensidad".

Para Lucila Choque Huari (2012): "Nuestros pueblos nunca lo asemejaron con el concepto de desarrollo, menos como «modelo de vida». Al contrario, el «vivir bien» o el «bien vivir» es parte de una filosofía integral o sistema de visión opuesta por completo a la forma embrionaria del capital/trabajo, y se da desde nuestros pueblos inherente al territorio, a su cultura, a ritos y simbolismos; los cuales no son vistos como folklore sino como la producción de vida con la naturaleza, con quienes te miras como a ti misma. Para entender esto es necesario vivir con nosotras/os, y solamente así podrían entender el «vivir bien», comer lo que comemos, de qué manera comemos biológicamente y espiritualmente, cómo cuidamos nuestra salud, cuál es el espejo en el que nos miramos, producir y trabajar en familia".

El buen vivir propone cambios importantes. Es un proyecto de vida que implica la transformación de posturas con relación a la irrazonable cultura consumista y su concepción inherente: la no consideración de los límites y los agotamientos de la naturaleza y de las personas.

El buen vivir tiene que ver con el bien alimentarse, con el buen dormir, con el buen bailar o danzar, porque en el mundo andino, ancestralmente y hasta hoy en las comunidades, los trabajos se enlazan con el baile, porque el trabajo es una alegría y no un castigo como en la concepción occidental.

En el caso latinoamericano, su comprensión implica una descolonización y despatriarcalización de las ciencias sociales y la filosofía (Mamani, 2012). Para las ecofeministas de América Latina, el buen vivir retoma la relación de interdependencia holística entre lo humano y la naturaleza, y entre los diferentes sexos y géneros. El buen vivir trasciende lo que entendemos por solidaridad e implica asumir compromisos de vida que instan a crecer en humanidad (Choque Huari, 2012). De diversas formas se explica y profundiza la supervivencia de este paradigma: la colonización y las visiones de humanidad en las que a una parte se la considera el "centro del mundo", "superior abstracto", como Europa y Estados Unidos; y a otra, "inferior, mundana, natural", como América Latina, Asia y África. Por lo que el vivir bien configura una historia de largas luchas de insubordinación al orden establecido y revueltas de los pueblos indígenas originarios y campesinos que aún continúa.

Así, el cuidado de la vida traza un recorrido de innumerables mujeres líderes no reconocidas aún por nuestros propios pueblos. Al respecto, Silvia Federici (2010) opina que antes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad.

Frente al etnocentrismo del feminismo occidental dominante, las voces y las experiencias de mujeres excluidas empujan desde varios frentes para que el proyecto intelectual y político del feminismo se descolonialice, se democratice y consiga crear las alianzas necesarias para apoyar procesos transformadores para todas las mujeres. No se trata de "añadir colores", sino cambiar presupuestos, visibilizar mecanismos de sujeción y apostar por formas de articulación entre lo universal y lo particular para lograr cambios significativos.

Las feministas comunitarias se preguntan cómo es posible indignarse solo por la violencia que penetra con maquinaria la tierra y extrae los bienes naturales y no pronunciarse por la violencia sexual contra las niñas, el incesto, el femicidio. Y es por eso que plantean la recuperación y defensa del territorio cuerpo-tierra, porque no es concebible una tierra en paz mientras haya cuerpos con dolor.

Véase: A. Acosta (2010b), El buen vivir en el camino del postdesarrollo, Quito, Fundación Friedrich Ebert. – M. Aguinaga et al. (2011), “Pensar en el feminismo”, en M. Lang y D. Mokrani (eds.), Más allá del desarrollo, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo. – L. Cabnal (2010), “Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del Sumak Kawsay”, Guatemala, Buen Vivir. – L. Choque Huari (2012), “Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el «vivir bien»”, en K. Arkonada (ed.), Transiciones hacia el vivir bien, La Paz, Ministerio de Culturas. – S. Federici (2010), C Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de Sueños. – A. Hidalgo-Capitán y A. Cubillo-Guevara (2017), “Deconstrucción y genealogía del «buen vivir» latinoamericano”, Alternative Pathways to Sustainable Development, 9. – F. Huanacuni (2010), Buen vivir/vivir bien, Lima, CAOI. – A. Mamani (2012), “La despatriarcalización entre momento constituyente y momento constitutivo”, en K. Arkonada (ed.), Transiciones hacia el vivir bien, La Paz, Ministerio de Culturas. – A. Rodríguez Salazar (2016), “Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales, y conflictos sociales. El caso de Ecuador”, tesis doctoral, Universidad del País Vasco.

AIDA MALDONADO ZAPLETAL

C

CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO. La Campaña nace al calor de la militancia feminista y de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM). Fue propuesta en el primer Taller de Estrategias del XVIII ENM, realizado en Rosario en 2003 y decidida por ovación en el plenario final del XIX ENM realizado en Mendoza en 2004. Recorrer la genealogía de las luchas por el derecho al aborto en nuestro país nos lleva a los activismos feministas, que, a partir de los 60, exigieron mayor libertad y autonomía para decidir sobre sus cuerpos: "Si algo define al feminismo de la llamada "segunda ola", es decir, el que tuvo lugar en las décadas de 1960 y 1970, es haber politizado la vida cotidiana, haber señalado como graves injusticias los abusos de poder que se cometían en el ámbito considerado "privado" o "íntimo" (como la violencia contra las mujeres, por ejemplo), llevando esas problemáticas a la arena pública. El derecho a una sexualidad libre, separada de la reproducción, apareció prontamente como una demanda que hacía a la libertad de las mujeres, a un destino que no uniera indefectiblemente la femineidad con la maternidad. "Mi cuerpo es mío" se proclamaba mientras en las calles se exigía el derecho al aborto" (Tarducci, 2018). A finales de los 80, nace en Buenos Aires la Comisión por el Derecho al Aborto, y a partir del tercer ENM realizado en Mendoza el tema empieza a tener su taller autoconvocado, por lo que en distintas ciudades del país las agrupaciones feministas debaten el tema. En la Convención Constituyente que se realizó en Santa Fe en 1994, la articulación MADEL de Buenos Aires y feministas de Santa Fe y Rosario, junto a la convencional y cofundadora de la Campaña, Cecilia Lipszyc, tuvieron una presencia muy importante para desbaratar el intento de introducir en la Constitución una cláusula que estableciera el derecho a la vida desde la concepción, lo que hubiera clausurado casi definitivamente la posibilidad de plantear una ley que legalizara el aborto.

El ENM de Rosario fue un hito fundamental en esta genealogía, que es mucho más extensa que los límites de este trabajo. En primer lugar, se realizó por primera vez el taller de Estrategias para el Acceso al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, creado para evitar enfrentamientos estériles y cada vez más violentos con militantes antiderechos y con el objetivo expreso de debatir estrategias con compañeras de todo el país que tenían una posición favorable a la iniciativa. En segundo lugar, la realización de la Asamblea por el Derecho al Aborto, propuesta y coordinada por Dora Coledesky. Se realizó en el salón auditorio de la Facultad

de Ciencias Económicas y contó con la presencia de más de 300 mujeres que debatieron la necesidad de plantear un plan de lucha por el derecho al aborto para articular los activismos a nivel nacional. En tercer lugar, Católicas por el Derecho a Decidir de Córdoba aportó pañuelos verdes con consignas contra la violencia, el derecho a decidir y la despenalización del aborto, adoptados inmediatamente por las participantes de la marcha que se convirtió en la primera marea verde argentina por las calles de Rosario.

El XIX Encuentro de Mujeres, realizado en 2004 en Mendoza, estuvo plagado de agresiones: sabotearon los talleres, pintaron las escuelas, quemaron volantes, insultaron a las participantes en las calles, agredieron físicamente a algunas compañeras, empapelaron la ciudad de afiches con fetos e incluso trataron de arruinar la peña con saboteo de la electricidad del lugar. Sin embargo, en la plenaria de conclusiones, se aprobó masivamente la propuesta de organizar una campaña nacional por el derecho al aborto.

En mayo de 2005, Católicas por el Derecho a Decidir, en cumplimiento de la decisión tomada en el XIX ENM de Mendoza, convocó a organizaciones sociales, feministas y de mujeres para organizar una campaña nacional por la legalización del aborto. La reunión de más de 70 organizaciones se realizó el 14 de mayo en Córdoba. Después se evaluó que el contexto latinoamericano y del Mercosur era favorable para el impulso del reconocimiento de este derecho, como así también a nivel nacional había señales favorables: por un lado, en el mes de octubre de 2004, en el ámbito del Consejo Federal de Salud todas las provincias habían firmado un compromiso para la reducción de la muerte materna y la necesidad de garantizar el aborto no punible en los hospitales públicos y, por otro, se vivía una época de ampliación de derechos y para la Campaña significaba que podíamos lograr también un derecho fundamental como lo es el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas. Se constataba asimismo que, a partir de las asambleas y movilizaciones del 2001, las mujeres de organizaciones sociales y piqueteras habían aumentado su participación en los ENM y manifestaban mayor adhesión a la legalización.

La reunión de Córdoba resolvió una campaña por el aborto legal desde el 28 de mayo, día de acción global por la salud de las mujeres, hasta el 28 de septiembre, día por la legalización del aborto en América Latina, fecha establecida en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Esa fecha luego fue trasladada al 25 de noviembre, día por la eliminación de la violencia hacia las mujeres. Se decidió un lema: “Educación sexual para decidir, anticonceptivos

para no abortar y aborto legal para no morir”. También se acordó un símbolo, el pañuelo, de larga tradición en la lucha por los derechos humanos en nuestro país, y el color verde, que ya había tenido su estreno en el ENM de Rosario; posteriormente se le incorporaría el logo, un pañuelo blanco dentro del pañuelo verde. Se acordó que la Campaña debía ser federal y respetuosa en sus decisiones del avance organizativo de cada lugar, plural en lo político, democrática en sus decisiones y horizontal en su organización. “La Campaña está constituida por una articulación de organizaciones, grupos y sujetos portadoras/xs de lógicas diversas: de solidaridad, de género, de institucionalidad o autonomía, de relaciones de y con poderes del Estado, de la asistencia y/o acompañamiento, de los derechos, lo educativo, lo burocrático la y lo político. […] la Campaña no es una entidad unívoca, estructurada y rígida, sino un conjunto de alianzas, negociaciones, resistencias y relaciones de fuerza que motorizan las acciones para lograr nuestros objetivos” (Zurbriggen y Anzorena, 2013).

Los fundamentos de la Campaña son (a) la afirmación de la integralidad, interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos: los derechos sexuales y (no)reproductivos son derechos humanos y deben ser garantizados por los servicios públicos y privados de salud; (b) se entiende la salud, según la definición de la OMS, como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”; (c) la ilegalidad del aborto es un problema de salud pública; (d) es una causa justa por su contenido democrático y de justicia social: la legalización del aborto es justa porque respeta la autonomía y la libertad de todas las personas para decidir sobre su cuerpo y su vida, independientemente de su condición social o económica, su raza o etnia; (e) la exigencia de un Estado laico que respete la libre decisión de las mujeres y personas con capacidad de gestar, el pluralismo y la libertad religiosa. Uno de los principios fundamentales de la teología moral católica es que “en lo interno ni la Iglesia juzga”. El juicio está solo reservado a Dios, y esto para quienes son creyentes. Para todas las personas, la libertad de su conciencia es lo único que debe ser garantizado por el Estado.

La Campaña nace entonces el 28 de mayo de 2005 y acaba de cumplir sus quince años de existencia. En esos años generó en forma permanente iniciativas académicas, políticas y culturales. Produjo profundos cambios en la valoración de prácticas que fueron expropiadas a las mujeres. Miles de firmas fueron receptadas en la mayoría de las provincias y entregadas en manos de diputados y diputadas. Paneles, debates, seminarios, festivales fueron organizados en todo el

país. El objetivo principal de la Campaña era la legalización del aborto, y para ello era indispensable la sanción de una ley. Se elaboró colectivamente un proyecto, que fue aprobado en plenaria y presentado por primera vez en 2007 y luego cada vez que perdía estado parlamentario sin llegar siquiera al tratamiento en comisiones. Con el crecimiento de los feminismos, de los movimientos de mujeres, lesbianas, travestis, trans, originarias, afro y la convocatoria de Ni Una Menos en 2015 y la masividad de los encuentros nacionales, la reivindicación del aborto legal se convirtió en una demanda del conjunto.

Es después de la presentación del proyecto por séptima vez en 2018 que se habilitó el debate en el Congreso. La ola verde había comenzado a ser imparable, y para el gobierno era una posibilidad de generar mayores adhesiones en un movimiento que desde sus orígenes se mostró opositor; recordemos que fue el que organizó el primer paro contra un gobierno neoliberal de empresarios y corruptos que estaba llevando al país a una crisis sin precedentes y niveles muy altos de pobreza y desempleo. El debate parlamentario visibilizó los objetivos de la Campaña y su legitimación frente a una buena parte de la sociedad. Demostró claramente que, más allá de prejuicios y cuestiones morales y religiosas, se trata del reconocimiento del derecho de las mujeres y personas con capacidad de gestar a una vida con más libertad y más autonomía, del derecho a la salud y a decidir tener o no tener hijxs, cuántos, cuándo y con quién.

Las comisiones a las cuales se derivó el proyecto –Salud, Legislación General, Penal y Familia– decidieron reunirse en plenario y se habilitó la participación de exponentes de las dos posiciones en pugna, verdes y celestes. Las integrantes de la Campaña participaron ampliamente con exposiciones basadas en la salud, los derechos y los feminismos. Por su parte, del lado antiderechos, especialmente los varones pertenecientes a universidades confesionales y distintas iglesias, pontificaron sobre los deseos y la salud de las mujeres desoyendo todo argumento racional. Estas intervenciones recorrieron todos los temas en discusión respecto a la temática del aborto, y fueron un insumo importante para quienes debían emitir un dictamen. El plenario de comisiones elaboró un dictamen de mayoría que pasó al recinto para su aprobación. Ese debate fue apoyado con una vigilia organizada y convocada por la Campaña el 13 de junio de 2018 en unas jornadas inolvidables. Mientras lxs diputadxs debatían en sesión, las diputadas sororas hacían el “poroteo” junto con compañeras de la Comisión de Cabildeo de la Campaña tratando de lograr una victoria que se hizo una realidad el 14 de junio. La marea verde mantuvo la vigilia durante toda la noche, los cánticos continuaron y las risas de las jóvenes, medianas, mayores y

hasta de edad avanzada estuvieron manteniendo el aguante a lo que sucedía en el recinto. Millones de mujeres, lesbianas, travestis, trans, afro, originarias y también varones rodeaban el Congreso y estalló el grito cuando desde una pantalla gigante se vio el resultado de la votación y la media sanción. Se repitió la vigilia en agosto cuando el debate fue en la Cámara de Senadores, después de atravesar un período previo similar y más breve que el anterior. La participación federal fue también multitudinaria y, aunque el cierre fue la votación en contra, se seguía exigiendo el aborto legal.

Las movilizaciones tanto el 13 de junio como el 8 de agosto fueron para la historia. Se ganó en Diputados y se perdió en Senadores. Sin embargo, haciendo un balance de esas jornadas, se puede afirmar que se logró aumentar el consenso social, las encuestas comenzaron a dar un 60% de aprobación en la sociedad argentina a la legalización del aborto; es lo que llamamos la despenalización social, las "pibas" fueron protagonistas, el glitter, los cánticos, las corridas, los pañuelos en el cuello, la cabeza, el puño o en la mochila generaron en todos lados una complicidad que se impuso no solo a nivel nacional, sino también regional e internacional como símbolo de la lucha. Se empezó a gestar una nueva ciudadanía que, seguramente, exigirá una nueva forma de representación política.

Ante la caída de nuestro proyecto, que había sido reformado ya en 2018, a través de un proceso de consultas y foros regionales, se elaboró uno nuevo, que fue presentado por octava vez en 2019 y fue también el resultado de consultas y decisiones colectivas, discusiones y debates, tensiones y consensos. Receptó las disposiciones del fallo FAL de la Corte Suprema de Justicia, las leyes de identidad de género y la reforma del Código Civil y Comercial de la Nación, además de los aportes del dictamen aprobado en 2018 en la Cámara de Diputados. Adoptó expresamente la concepción de salud de la OMS y estableció que se garantizaran todos los derechos a las mujeres y personas con capacidad de gestar. Su texto puede ser consultado en la página de la Campaña: www.abortolegal.com.ar.

Hoy la Campaña es una articulación feminista, plural, diversa, intergeneracional, interseccional y federal. Se basa en el derecho humano a la vida, la salud, la libertad y a decidir con autonomía sobre la salud sexual y la capacidad reproductiva. Tiene un profundo sentido de justicia social para que toda persona, con independencia del sector social, etnia o nacionalidad, pueda acceder en condiciones dignas a la práctica de interrupción de un embarazo sin poner en

riesgo su salud y su vida.

En medio siglo de luchas por el aborto legal y quince años de la Campaña, “se logró uno de los procesos políticos, pedagógicos, transversales, públicos y plurales más interesantes de la vida democrática en Argentina” (Alcaraz, 2018). No se consiguió la aprobación de la ley, pero se logró su despenalización y legalización social porque para una buena parte de la sociedad el aborto pasó de ser un pecado a ser un derecho a conquistar, se legitimó la lucha y amplios sectores adhirieron a ella, principalmente jóvenes, estudiantes del secundario y la universidad, organizaciones sociales políticas y culturales, que han sido indudablemente protagonistas en estas jornadas de vigilia y de los pañuelazos masivos realizados en todo el país a partir de 2018. El debate en las cámaras mostró claramente al país la incidencia de las doctrinas religiosas sobre las decisiones políticas de diputadoxs y senadorxs y aumentó la necesidad de un Estado Laico que reconozca y garantice los derechos a la sexualidad y la (no) reproducción en condiciones de autonomía y libertad y el derecho de nuestros niñxs y jóvenes a tener una educación sexual integral, laica y científica en todos los niveles educativos.

En el camino de la edición de este Diccionario, pudimos festejar jornadas gloriosas el 10 y el 30 de diciembre de 2020 porque el Proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo fue aprobado por ambas Cámaras, aunque con reformas respecto al presentado por la Campaña. Ya tenemos la ley 27.610, llamada Ley Dora, en homenaje a Dora Coledesky. El aborto es ley en Argentina.

Véase: M. F. Alcaraz (2018), ¡Que sea ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal, Buenos Aires, Marea. – C. Anzorena (2017), “Retazos de anécdotas: pensando nuestras acciones, construyendo nuestra(s) historia(s)”, Saberes y Prácticas. Revista de Filosofía y Educación, 2. – M. Tarducci (2018), “Escenas claves de la lucha por el derecho al aborto en Argentina”, Salud Colectiva, 14(3). – R. Zurbriggen y C. Anzorena (comps.) (2013), El aborto como derecho de las mujeres: Otra historia es posible, Buenos Aires, Herramienta.

MABEL GABARRA

CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR. Es un movimiento de mujeres católicas y feministas de Argentina a favor de la justicia social y los derechos humanos, especialmente aquellos relativos a los derechos sexuales y (no) reproductivos de las personas, incluyendo el acceso al aborto legal. Hace veintisiete años se constituyó como una organización de la sociedad civil, con el objetivo de promover los derechos de las mujeres desde una perspectiva ética, teológica, católica y feminista, buscando la equidad en las relaciones de género y el acceso igualitario de las mujeres y disidencias a ciudadanías plenas, tanto en la sociedad como hacia el interior de las iglesias. Generan espacios de reflexión y acción, siempre en alianza con las diferentes expresiones de los movimientos sociales y los feminismos en toda la región.

Forman parte de la Red Latinoamericana y del Caribe de Católicas por el Derecho a Decidir (Red LAC CDD) y de múltiples alianzas a nivel global, desde las cuales articulan acciones de incidencia, difundiendo en el ámbito internacional argumentos entre los que se incluyen el derecho a decidir, la libertad de conciencia, el reconocimiento de la diferencia, la pluralidad y la diversidad. Apuestan a construir una mirada regional y disidente acerca de cómo la religión católica ha colocado a las mujeres y al colectivo LGBTIQ+ en un lugar subalterno, colonizando nuestras sexualidades y limitando, asimismo, la posibilidad de vivir nuestra fe de un modo liberador.

Desde sus creencias, sostienen que toda persona es creada a imagen y semejanza de Dios, dotada de capacidad y ética para tomar decisiones sobre sus propios actos, en función de su conciencia y apelando a la dignidad humana. Desde el Concilio Vaticano II, la libertad de conciencia, el reconocimiento a la pluralidad y el respeto a la diversidad constituyen la base de disputas simbólicas hacia el interior de las iglesias. En este sentido, la teología de la liberación ha contribuido fuertemente a que las personas católicas conozcamos el mensaje que esas enseñanzas dejaron como herencia y el gran debate que implican todavía hoy estas ideas para la comunidad creyente. Posteriormente, el surgimiento de las teologías feministas y de grupos progresistas que realizaron nuevas lecturas de los textos bíblicos, desde una mirada atenta al rol central de las mujeres en la fe, interpelaron a la comunidad cristiana reclamando el derecho de las mujeres a ser consideradas dentro de las instituciones, reivindicando incluso la posibilidad del sacerdocio femenino.

Es un colectivo que disiente con el pensamiento religioso único y conservador que pretende imponer un solo modo de habitar la fe, excluyendo a quienes abrazan los valores de justicia social y equidad en la diversidad. Se definen disidentes de una jerarquía que impone su moral en cuestiones sociales y sexuales, que reproduce estereotipos de género y moviliza discursos conservadores o fundamentalistas en la política internacional, hace que reafirmemos nuestra identidad católica, rescatando del cristianismo un proyecto de solidaridad, amor e inclusión que debe ser recreado cada día. Afirman la coherencia cristiana que tiene trabajar por el derecho a decidir libremente sobre nuestros cuerpos, la posibilidad de habitar la fe desde nuevos y más amorosos modos. Defender el acceso a la educación sexual integral, la anticoncepción, la salud como un derecho humano fundamental, la despenalización y legalización del aborto, entre otros temas, es también defender la vida humana y la libertad de las personas a tomar decisiones éticas sobre sus proyectos de vida y se expresan convencidas de que la Iglesia no es una institución monolítica. Muchos han sido los cambios gestados hacia su interior a lo largo del tiempo. Reivindican la rica tradición de pluralidad en cuestiones morales que ha persistido de la mano de quienes hacen iglesia, asumiendo muchas veces prácticas y discursos que disputan las posiciones oficiales, generando movimientos de cambio colectivo ante los nuevos desafíos.

El aborto legal y el acceso como derecho ha sido un tema controversial que ha impactado a la sociedad fuertemente en los últimos años. Las lecturas que este tema ha desatado, muchas veces son atravesadas por aspectos relativos a creencias y posturas religiosas. Esto afecta particularmente a las mujeres y personas gestantes que buscan acceder a la interrupción del embarazo, obstaculizando ese derecho presente en la normativa argentina. El estigma y el peso social de tomar esta decisión generan en muchos casos vergüenza y culpa, y construyen una asociación implícita entre interrupción del embarazo y comportamiento “irresponsable” (Deza, 2017).

Que las mujeres puedan decidir sobre su cuerpo y sus proyectos de vida, no siempre ligados a la maternidad, resulta un tema polémico, a veces intolerable para las instituciones religiosas. Católicas por el Derecho a decidir desafía a salir de ese lugar de atribuciones y exigencias, y propone retirar la sexualidad al servicio de la reproducción, ya que es una batalla que contribuye a mover todas las estructuras de la sociedad. Estas banderas, de lucha y desestigmatización social del aborto, temas clave para lograr ciudadanías plenas, han interpelado especialmente a las nuevas generaciones, que hoy disputan los sentidos de la

autonomía, construyendo un nuevo paradigma de emancipación.

La organización reclama que el derecho al aborto legal debe ser una política de Estado, considerada como una cuestión de salud pública, derechos humanos y justicia social. La clandestinidad pone en serios riesgos a las mujeres y las enfrenta en muchos casos a una condena social y moral que debemos erradicar. Desde diferentes miradas, las organizaciones y movimientos feministas interpelan y demandan a la sociedad, a funcionarios del Estado, para poder avanzar con este debate en el Poder Legislativo, Ejecutivo y Judicial, de manera de lograr políticas y servicios que atiendan estas necesidades.

CDD Argentina es parte de la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.) desde sus inicios. Acompaña activamente con acciones e incidencia para lograr este derecho que asegura una plena ciudadanía sexual para las mujeres. El aborto legal para esta organización es una deuda de la democracia que necesita ser pensada a la luz de la laicidad para garantizar un acceso igualitario a los derechos, así como la promoción de políticas inclusivas y normativas que contengan el complejo entramado de las formas de vida social (Deza, 2017).

CDD Argentina, en alianza con otras organizaciones de la sociedad civil y el movimiento feminista, exige a los Estados: la separación efectiva entre el Estado y las instituciones religiosas como garantía de respeto a la laicidad y a una visión plural de la sociedad; la elaboración de leyes y la implementación de políticas públicas y programas que aseguren el acceso al aborto legal, seguro y gratuito, educación sexual integral laica y servicios de calidad en salud sexual y reproductiva sin ningún tipo de discriminación; la generación de contenidos y acciones que permitan la inclusión y el reconocimiento de la diversidad de las personas en todos los ámbitos.

Para ello, sus estrategias se encuentran orientadas a construir alianzas con otros sectores religiosos y no religiosos en torno a los derechos sexuales y (no) reproductivos. Con una fuerte presencia pública a través de los medios de comunicación, abordan otras maneras de pensar la sexualidad, mostrar la diversidad de miradas hacia el interior de las comunidades de fe y las trayectorias y experiencias que atraviesan a las mujeres que deciden en libertad de conciencia sobre sus propios cuerpos.

Trabajando junto a profesionales de la salud, operadorxs del derecho,

periodistas, jóvenes y comunidades de base religiosa y movimientos sociales, abordan la formación integral y el debate abierto de temáticas referidas a los derechos sexuales y reproductivos. También realizan un intenso trabajo junto a agentes del Estado para garantizar el acceso de las mujeres y personas gestantes a sus derechos, así como el cumplimento efectivo de las políticas por parte de los equipos de salud, profesionales de la Justicia, etc.

Desde el Área de Litigio Estratégico y la Guardia Feminista de Abogadas de CDD Argentina, realizan acompañamiento en casos de obstaculización en el acceso a la interrupción legal del embarazo, generando estrategias de incidencia para mejorar la accesibilidad a estos derechos. En los últimos años, han ganado importantes batallas legales, tal es el caso del fallo en torno a la causa que mantenía parcialmente obstaculizado el protocolo de aborto no punible en Córdoba, entre muchos otros (CDD/Insgenar/Cladem. Caso LMR. 2010).

Llevan adelante investigaciones y publicaciones en articulación con equipos que se desempeñan en diferentes unidades académicas y el Conicet, abordando temas clave como, por ejemplo, el avance de los fundamentalismos religiosos y sus estrategias en la región. Asimismo, producen materiales de amplia difusión, como cartillas, documentos, gacetillas, para disputar la moral hegemónica y heteropatriarcal acerca de nuestros derechos sexuales, desde una teología feminista y emancipadora (ver colección Religión, Género y Sexualidad en la web de CDD).

Participan en eventos nacionales e internacionales de seguimiento de tratados, convenciones organizadas por la ONU, Cepal, Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), entre otras, que permiten visibilizar la importancia de esta agenda para lograr el avance y acceso pleno y el cumplimiento efectivo a los compromisos internacionales asumidos por el Estado argentino en torno a los derecho sexuales y reproductivos (Chiarotti, 2010).

CDD Argentina se ha constituido como una organización de referencia para muchas personas que se sienten interpeladas por su mensaje liberador, que apuesta a la construcción de otros paradigmas, más inclusivos, capaces de reparar las injusticias de género con todas sus interseccionalidades, a construir junto a otrxs, en complejos entramados amorosos, esas utopías por las que el feminismo pelea cotidianamente. En los barrios, en las escuelas y universidades, en los sindicatos, en la trama del Poder Judicial, en los medios de comunicación disputan de manera colectiva, gestando un mundo en el que quepan otros

mundos, en donde, sin distinciones, podamos gozar de bienestar y amor en el marco del cuidado y el respeto por las diferencias.

Véase: Católicas por el Derecho a Decidir, http://catolicas.org.ar/quienes-somos. – S. Chiarotti (2010), Derechos humanos de las mujeres, drive.google.com. – S. Deza (2017), Laicidad en Argentina. Católicas por el Derecho a Decidir, drive.google.com; (2017), Poder abortar con Derechos. Enterate! Cartilla de formación, drive.google.com. – J. M. Morán Faúndes (2018), De vida o muerte: patriarcado, heternomatividad y el discurso de vida del fundamentalismo religioso en Argentina, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados UNC y Católicas por el Derecho a Decidir Argentina, drive.google.com.

MARÍA TERESA BOSIO – DIANA HERNÁNDEZ

CHAMANA. Mujer sabia que conoce cómo conducir las energías para la sanación del cuerpo, la mente y el espíritu. En las sociedades primitivas, se recurría a ella no solo por enfermedad, sino también en busca de consejo. Su función como partera era vital para preservar la salud tanto de la madre como de los bebés. También era “partera del espíritu”: facilitaba el nacimiento de las almas en el Otro Mundo, esto es, asistiendo a las personas en el momento de la muerte. Algunos de sus sinónimos son “mujer de conocimiento”, “mujer de medicina” o, como señala Clarissa Pinkola Estés (2005), “la que sabe”. Muchas definiciones coinciden con esta última al determinar que la palabra chamana significa “que sabe”. Palabras con la misma raíz se encuentran en el sánscrito (sramana), en el chino (seha-men) y en el turco altaico (kam udujan, mujer sabia).

El chamanismo supone una maestría sobre el reino de los espíritus aplicable a la curación física. Al igual que el sacerdocio, es un arte femenino que fue usurpado por los varones prácticamente en todas las culturas, a partir del advenimiento del patriarcado. Chamanas modernas como Vicki Noble y Lynn Andrews, entre otras referentes de la nueva espiritualidad de las mujeres, se han encargado de rescatar los conocimientos inherentes a esta sabiduría y han desarrollado una amplia tarea de difusión y docencia con el propósito de que estos vuelvan a manos femeninas. Noble aporta claves para comprender los verdaderos intereses a los que respondió el Santo Oficio en la quema de brujas al indicar que “aunque fue la Iglesia cristiana la que las persiguió y aniquiló, los cazadores de brujas coincidieron con el crecimiento de la profesión médica masculina” (v. PARTO RESPETADO).

Vicki Noble (1991) señala que “el chamanismo es la religión más antigua en el mundo y se remonta a las raíces matrísticas primitivas de la cultura humana”. En la misma obra cita a Geoffrey Ashe, quien asegura que el chamanismo fue “antiguamente un culto de mujeres que estaba fusionado mientras lo estuvieron los pueblos” y que “después de que las tribus se separaron y dejaron de tener contacto entre sí, pasó a manos masculinas”. De este modo, comenzaron a utilizarse dos palabras diferentes para definir el género de quienes ejercen este arte: chamán y BRUJA (v.). Mientras que la primera, aplicada al varón, tiene connotaciones positivas, la segunda ha sido utilizada para denigrar a la mujer sabia y para justificar el asesinato de millones de mujeres durante la Inquisición.

“El conocimiento de la sanación que había sido de incumbencia de la mujer

desde tiempos antiguos se convirtió en dominio masculino”, afirma Noble. “Con el desarrollo del fórceps se cristalizó la nueva profesión de la ginecología. Las mujeres, que habían sido capaces de confiar en la sabiduría de las parteras para el conocimiento del control de la natalidad, el aborto, el embarazo y el dar a luz efectivamente y a salvo, fueron lanzadas al «cuidado masculino», siendo consideradas sucias, contaminadas y desagradables, indignas de un tratamiento adecuado y hasta merecedoras de cualquier dolor que experimentaran. Estos nuevos doctores citaban textos bíblicos acerca del «pecado original» (v. PARTO RESPETADO) para convencer a las mujeres de que debían soportar el dolor durante el parto”. Lynn Andrews, por su parte, lleva escritos más de veinte libros que contienen y explican los conocimientos chamánicos de mujeres de medicina que representan culturas originales de todo el mundo. Su aprendizaje fue guiado por una aborigen norteamericana, Agnes Whistling Elk, a quien cita en el comienzo de Mujer chamán, el primero de estos libros, con la revelación de que “no hay hechiceros sin hechiceras”. “Un hechicero recibe su poder de una mujer, y siempre ha sido así”, dice Agnes. “Un hechicero ocupa el lugar de un perro. Es meramente un instrumento de la mujer. Ya no parece ser así, pero lo es”.

La palabra curandera es también utilizada para definir esta profesión, aunque en la actualidad es un término frecuentemente asociado a la ignorancia y a la superstición cuando, aún hoy, en las poblaciones alejadas de los centros médicos “civilizados” son ellas las responsables de asegurar la buena salud de la comunidad.

En los tiempos que corren, con la salud del planeta amenazada por la contaminación y la devastación sistemática de los ecosistemas por parte de la llamada “civilización”, el rol de la chamana vuelve a tener importancia fundamental para detener el avance hacia la destrucción. Lynn Andrews advierte que “el mundo pertenece a la conciencia femenina” y que, por lo tanto, para devolver el equilibrio a la Madre Tierra, debemos primero recuperar nuestra conciencia de ella. Agrega que “las mujeres siempre tienen en común un lenguaje no hablado”, cuyas raíces “están hermanadas con la esencia de la Madre Tierra, porque ella también es femenina”.

“La mujer es la sustentadora del planeta y no debe permitir que su energía sea desviada hacia los sistemas masculinos, sea que estos estén dentro de un hombre o de una mujer”, afirma. “Necesitamos la armonía del mundo. La Madre Tierra no ha sido bien comprendida, pero ella es en realidad el universo. Ella es el útero por el cual todo viene a la vida. La conciencia femenina es la energía que

corporiza la sabiduría que necesitamos en este momento" (Andrews, 2000).

En la antigua Escandinavia, el chamanismo era una tradición femenina, gobernada por la diosa Freyja, practicada por sus sacerdotisas y que sobrevivió durante la Edad del Bronce y el Hierro hasta la llegada del cristianismo. Entre las tribus saami y siberiana, persisten los recuerdos de los poderes mágicos de la primera chamana ancestral, llamada "Madre de los Animales". Las tribus altaicas aún reverencian a la Tierra como un ser vivo, consciente y animado, que no puede ser herido, dañado u ofendido. Al igual que los ríos, las piedras y los árboles también son seres vivos gobernados por la Madre de las Aguas, la Mujer del Bosque, la Madre del Viento o la Anciana de las Rocas, porque todo en la Naturaleza tenía su madre y estaba viva. Era conocida la capacidad de las mujeres escandinavas para curar heridas con hierbas y encantamientos, para curar con la imposición de manos y para usar "piedras curativas" en el parto y la enfermedad. Ellas cultivaban el arte de "tejer" encantamientos de poder, fuerza, coraje y protección entre los hilos de la ropa de los guerreros, en los estandartes de las tribus, así como realizar la magia de los nudos y las trenzas, era parte de la vida diaria femenina mágica. Confeccionaban sigilos para unir a las parejas, curar a los enfermos y proteger a niñas y niños. Los hombres participaban en ciertos rituales (como celebraciones de cosecha o ritos funerarios) y en otras ocasiones veneraban individualmente a las diosas para obtener beneficios personales (éxito en la caza y la pesca, en las batallas, en la venganza, en objetivos políticos, en viajes, en el mar, en curar enfermedades, para defensa y protección), pero siempre lo hacían bajo la orientación y la ayuda de visionarias, profetisas, chamanas y curanderas.

"El chamanismo femenino se basa en el ciclo de la sangre. Las mujeres occidentales han olvidado el significado del ciclo menstrual (v. MENSTRUACIÓN CONSCIENTE) y necesitan reconsiderar esta situación a fin de vitalizarse. Los misterios de la sangre durante el nacimiento y la menstruación configuran el núcleo del chamanismo" (Noble, 1991).

En conclusión, podemos encontrar chamanas en las culturas de todo el mundo, desde Siberia al Sur de África, desde los países nórdicos a Australia y Sudamérica, en tanto el chamanismo femenino fue la primera práctica espiritual que conoció la humanidad, en un mundo donde la magia y la espiritualidad no estaban separadas del cuerpo físico y la materia. Con el dominio de la sociedad patriarcal, las chamanas pasaron a ser demonizadas y consideradas brujas en tanto la palabra chamán, en masculino, supone una posición de cierto rango y

poder. Lo mismo sucedió con las antiguas sacerdotisas, cuyas funciones fueron reemplazadas por las del sacerdote. Por lo tanto, la primera función de las chamanas modernas consiste en sanarse a sí mismas de los milenios que han separado a la mujer de su naturaleza divina (v. DIOSA) y que han devastado sus conocimientos y su autoestima, con la consecuente pérdida de poder y soberanía.

El tema de las antiguas religiones femeninas ha sido marginado en el mejor de los casos, y a menudo tratado como si fuera una amenaza. La información sobre las prácticas populares reprimidas tiene que ser obtenida con esfuerzo, y se va obteniendo poco a poco y con enormes brechas. Solo volviendo a unir esos hilos rotos nos es posible imaginar cómo podría haber sido ese tejido cultural y volver a enfocarnos en las prácticas sanadoras y espirituales de las mujeres. Al revindicar las herencias vilipendiadas y prohibidas, es posible comenzar a comprender lo que tuvieron en común las cosmovisiones matrísticas de todo el mundo, ya se trate del modo de reverenciar a los antepasados, sanar dentro de temazcales o tiendas de sudor, el uso de bastones sagrados o la tradición de cantar sobre las hierbas para potenciar de un modo mágico sus propiedades de curación.

Véase: L. V. Andrews (2000), Mujer chamán, Buenos Aires, Emecé. – M. Faur (2006), Mistérios nórdicos. Deuses. Runas. Magias. Rituais, San Pablo, Pensamento. – V. Noble (1991), Madrepaz: un camino hacia la Diosa a través del mito, el arte y el tarot, Chile, Cuatro Vientos; (1991), Mujer Shakti: sintiendo nuestro fuego, sanando nuestro mundo. El Nuevo chamanismo femenino, Madrid, Perito en Lunas. –C. Pinkola Estés (2005), Mujeres que corren con los lobos, Barcelona, Ediciones B.S.A.

SANDRA ROMÁN

CIBERFEMINISMO. Se denomina ciberfeminismo a la corriente de pensamiento y acción feminista que explora los vínculos entre las mujeres, internet y las tecnologías digitales. Surgido en los 90, en plena expansión de internet y novedosas tecnologías infocomunicacionales, desde entonces ha desarrollado un vasto cuerpo teórico y una praxis política inestimable.

Entre las referencias pioneras ineludibles se encuentra el grupo de feministas australianas VNS Matrix (vinculadas con prácticas artísticas), quienes en 1991 redactaron el Manifiesto Ciberfeminista para el siglo XXI, con expresiones críticas a la hegemonía varonil en el ciberespacio. Su estilo provocativo contribuyó a la viralización de afirmaciones emblemáticas, tales como: “Somos el virus del nuevo desorden mundial”, “saboteadoras de la computadora central gran-papá”, “rompiendo lo simbólico desde dentro”, “infiltrando, perturbando, diseminando” y “el clítoris es una línea directa a la matriz”. En 1996 elaboraron el Manifiesto de la Zorra Mutante con su lema “Chúpame el código”.

Luego, en 1997, se realizó en Alemania el Primer Encuentro Internacional Ciberfeminista, donde se redactaron las cien antítesis de lo que el ciberfeminismo no era. En diferentes idiomas, se postula entre otras tesis que no es una fragancia, no es un ismo, no es rock and roll, no es un avatar, no es ideología y no tiene un solo lenguaje. Con esta propuesta lúdica e irónica esquivaron la exigencia de definir el ciberfeminismo, o bien lo resolvieron de otro modo. Ese mismo año, la británica Sadie Plant publicó Ceros + unos: mujeres digitales + la nueva tecnocultura, un libro de sofisticada elaboración con estilo de hipertexto, donde la autora traza una relación sugerente para las mujeres entre las urdimbres de los telares y las de las computadoras.

Para ese tiempo signado por manifiestos que abogaban por la feminización de la red, Donna Haraway constituye una inspiradora clave con su Manifiesto para cyborgs, donde sostuvo que como híbrido de máquina y organismo, el/la cyborg debía considerarse como ficción abarcativa de la realidad social y corporal, y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos fructíferos. El texto constituye una obra polisémica que excede las vinculaciones con los fenómenos de las tecnologías de la comunicación para abordar problemas de la biotecnología y las tecnologías de la visualización, con marcadas incidencias en los cuerpos de las mujeres. A finales del siglo XX, en tanto quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo, Haraway sentenció: “Todxs somos cyborgs”. Ante la pregunta propia de su tiempo: ¿la figuración cyborg es

neutra o generizada?, las respuestas feministas pendularon entre destacar el neutro de la figuración o, por el contrario, consideraron ineludible afianzar la diferencia sexual.

A la par de las producciones teóricas y las prácticas artísticas con tintes iconoclastas, el clima epocal de transformaciones tecnológicas de mediados de los 90 revitalizó el activismo de grupos de mujeres y feministas, a la vez que generó entusiasmo por habitar el ciberespacio, territorio que se vislumbraba como prometedor y sin restricciones estructurales aparentes. En tal sentido, con un cúmulo significativo de expectativas, feministas de distintas latitudes incursionaron en diferentes sitios de internet por considerar al ciberespacio un locus político fértil para disputar y subvertir los códigos culturales androcéntricos e instituir las propias visiones de mundo. No obstante, dicho proceso de apropiación tecnológica fue sinuoso, entre otras cuestiones, por ciertas visiones antitecnológicas y de desconfianza hacia las tecnologías en general y las tecnologías de información y comunicación (TIC) en particular.

Cartografías de ciberactivismo feminista. A modo de pantallazo situado de la apropiación de TIC, como procesos materiales y simbólicos de dotación de sentido para determinados grupos o sectores, según las necesidades que el propio grupo define y las competencias disponibles, en Argentina se identifica un conjunto de experiencias exitosas de ciberactivismo feminista en el transcurso de las décadas. En tal sentido, a lo largo de los 90 se registra una primera etapa de incursionar en el uso del correo electrónico y el acceso a las primeras conferencias electrónicas y listas de distribución de información por parte de un número acotado de activistas, grupos y ONG feministas, por ejemplo, ante el Foro de ONG de América Latina y el Caribe en Mar del Plata en 1994, preparatorio para la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing en 1995.

Por entonces, la brecha digital de género y clase se evidenciaba en el número reducido de mujeres con acceso a computadoras, con servicios de conexión a internet costosos y deficientes. Tiempo después, la literatura feminista distinguiría entre una primera brecha digital referida a las desigualdades en el acceso a las TIC por parte de las mujeres y jóvenes, y una segunda brecha digital de género vinculada con las habilidades y los usos específicos de los recursos, dispositivos y plataformas infocomunicacionales.

Una segunda etapa se localiza a partir del año 2000 con la aparición en el

ciberespacio de portales informativos de ONG y grupos de mujeres en la web 1.0 como modalidades aggiornadas de difusión y la conformación de listas electrónicas de debate. Entre estas últimas, se destaca la lista feminista de discusión RIMA (Red Informativa de Mujeres de Argentina), vigente desde el 2000 hasta la actualidad, junto a otras listas temáticas referidas a la legalización del aborto, contra la violencia hacia las mujeres, por la abolición de la prostitución y la trata de mujeres para explotación sexual, así como la lista Jóvenes Feministas, espacio específico con marca generacional. Con el abaratamiento de los costos y las competencias adquiridas de manera gradual, las experimentaciones pioneras dieron lugar a la apropiación material y simbólica de TIC por parte de un número mayor de activistas feministas, con tácticas combinadas entre el ciberespacio y el espacio público tradicional.

Con grados variables de coexistencia temporal, los dispositivos tecnológicos disponibles ofrecieron posibilidades de intercambio e intervención a distinta escala, como prácticas ciberfeministas que fortalecieron el entramado de conexión para tejer redes y organizar acciones articuladas, acorde al calendario feminista con sus fechas clave (8 de marzo, Día Internacional de las Mujeres; 25 de noviembre, Día contra la Violencia hacia las Mujeres; 28 de septiembre, Día por la Legalización del Aborto en América Latina, entre otras), campañas temáticas y de presión, la organización de jornadas de debate, la participación en los Encuentros Nacionales de Mujeres, las asambleas y los encuentros feministas, y las articulaciones transfronterizas, como las distintas redes temáticas latinoamericanas (contra la violencia hacia las mujeres, por la legalización del aborto, contra la explotación sexual de mujeres) y los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, entre otros.

Así como en países del norte una nueva oleada feminista disputaba sentidos en la esfera pública desde la blogósfera, durante la primera década del siglo XXI, en Argentina se constituyó una intensa red de blogs urdida por colectivos de jóvenes feministas de diferentes localidades. Durante esta tercera etapa, el blogueo, como especificidad generacional, potenció el intercambio y la visibilidad feminista en la web, con la circulación de símbolos, eslóganes y la creatividad estético-política, realimentada por la participación en espacios públicos tradicionales del movimiento de mujeres.

Una cuarta etapa se identifica hacia fines de esa primera década, con una migración tecnológica marcada hacia Facebook, la plataforma infocomunicacional en auge por entonces, de extendido uso por parte de grupos

y activistas feministas, que propició formas enredadas de acción y estimuló una renovada apropiación de fuerte carga testimonial respecto de diferentes prácticas violentas, así como convocatorias a acciones colectivas de protesta, on y offline, con diferentes grados de organización y urgencia.

En ese sentido, la experiencia feminista y del movimiento de mujeres de décadas confluyó junto a otros sectores sociales en la organización de la movilización nacional bajo la consigna feminista Ni Una Menos del 3 de junio de 2015, en la que participaron 400.000 personas en, al menos, 240 localidades argentinas, según una investigación propia, para cuestionar los femicidios y la violencia hacia mujeres y jóvenes, con el apoyo de gran parte del arco periodístico-mediático y ningún sector social organizado como opositor.

Convertido en hashtag, #NiUnaMenos se diseminó por los muros de Facebook, la red comercial utilizada por el 80% de quienes accedían a internet por entonces. Al respecto, un hecho significativo se generó con la apertura de más de un centenar de sitios en dicha plataforma para difundir, convocar y organizar las movilizaciones en diferentes localidades, bajo modalidades de páginas, grupos de organización (públicos y cerrados) y eventos.

En cuanto a Twitter, si bien para entonces se habían gestado acciones exitosas con hashtags feministas en distintos idiomas y grados variables de viralización, tales como #EndSH, #Aufschrei, #MachismoMata, #YesAllWomen, #EuNãoMereçoSerEstuprada, #Direnkahkaha y #NoAcosoCallejero, tras una convocatoria expresa a tuitear, el 3 de junio de 2015 el hashtag #NiUnaMenos marcó un hito en la plataforma en castellano al liderar las tendencias de la conversación nacional durante 8 horas y repercutir en las tendencias globales, así como en las coberturas mediáticas.

A partir del salto cualitativo que significó la apropiación de la plataforma para jerarquizar en la discusión pública la problemática de la violencia contra las mujeres y los femicidios, la táctica de los tuitazos planificados con hashtags sería capitalizada in crescendo desde el ciberactivismo feminista para incidir en la opinión pública, o bien movilizar de manera puntual ciertas causas vinculadas con la legalización del aborto, la búsqueda de mujeres y jóvenes desaparecidas, el abuso sexual infanto-juvenil, la lesbofobia y la transfobia, entre otras.

Al conmemorarse el Día Internacional de la Mujer el 8 de marzo de 2017, las acciones coordinadas on y offline entre feministas de distintas ciberregiones se

potenciaron con la organización del Primer Paro Internacional de Mujeres. Con conversaciones iniciadas en octubre de 2016, luego de sendos paros nacionales de mujeres en Polonia contra las restricciones al aborto legal, y en Argentina contra los femicidios, el proceso de organización logró articular en la protesta a mujeres de cincuenta y siete países de los cinco continentes, con la facilitación de las tecnologías digitales.

A pesar de la envergadura del acontecimiento final planeado, para las acciones de difusión general se dispuso de un conjunto discreto de dispositivos tecnológicos, que corresponden a diferentes momentos del ecosistema de medios: páginas web, redes sociales y correo electrónico. Respecto de las redes sociales, para la difusión y la convocatoria a las movilizaciones en cada país la plataforma Facebook ocupó el lugar predominante, por ser la de mayor acceso y uso a escala global. Entre otras cuestiones, propició la diseminación y el intercambio de información entre grupos y organizaciones de países adherentes al #8M, a la vez que facilitó disponer de un panorama global de las adhesiones de países desde el evento general del Paro Internacional de Mujeres.

Luego, de modo complementario, se gestionaron cuentas en Twitter en distintos idiomas para viralizar la convocatoria al paro, generar acciones globales (de apoyo a la Women’s March contra la asunción de Trump y de denuncia al gobierno de Rusia por los cambios legislativos respecto de violencia contra las mujeres), impulsar acciones urgentes y coordinar tuitazos mundiales, con horarios sincronizados para lograr mayor visibilidad. Dos de estos resultaron trending topic en castellano con los hashtags #MujeresEnHuelga y #Yoparo8M.

Como balance general, el #8M de 2017, en tanto instancia cúlmine de organización y articulación feminista internacional, posicionó al movimiento de mujeres como sujeto político internacional con capacidad de movilización on y offline en el contexto de la oleada de movilizaciones multitudinarias con deseos de transformación social de distintas desigualdades e inequidades. Desde el punto de vista de la dimensión digital, esta etapa se caracteriza por la utilización estratégica de redes sociales a los fines feministas.

Como parte de este proceso de cambio, en reiteradas ocasiones se generaron ciberacciones, variables en cuanto a planificación y espontaneidad, centradas en testimoniar distintas situaciones de violencia en redes sociales. Entre las más resonantes, se encuentra la del hashtag #MeToo, por la masiva adhesión que concitó en breve tiempo, así como por las repercusiones internacionales que

generó su diseminación en distintos idiomas y los debates que renovó respecto de las desigualdades sexo-genéricas en diferentes ámbitos.

De modo simultáneo, se afianzó la utilización de hashtags feministas en castellano y en Latinoamérica como e-táctica, entre los cuales destacan #Cuentalo, #NoNosCallamosMas, #MiPrimerAcoso, #YoSíTeCreo, #Primeiroassédio y #SoyFeminista. En 2018 el debate legislativo por la legalización del aborto en Argentina encontró en el ciberactivismo en redes una de sus estrategias principales mediante los hashtags #AbortoLegalYa y #AbortoLegaloClandestino, con notable repercusión en los medios, junto a las movilizaciones multitudinarias en las calles del país. En la oportunidad, se evidenció una capitalización feminista de la mutua imbricación entre los procesos de viralización y mediatización.

Para finalizar, si bien durante estas décadas el ciberfeminismo logró infiltrar al patriarcado, en distintas dimensiones y con diferentes intensidades, el contexto general donde se desarrollaron estas prácticas cambió hacia un capitalismo de plataformas capaz de rentabilizar las intervenciones y los afectos. A la vez, resulta insoslayable recuperar ciertas advertencias respecto de las limitaciones del activismo digital. Por un lado, porque se han desarrollado un conjunto de prácticas de violencia en línea o relacionadas con dispositivos tecnológicos que afectan la posibilidad de la expresión e incluso de la participación, y, por otro, por cuestiones vinculadas con el acceso a las TIC y las competencias comunicativas, así como la democratización del acceso a la información y el uso de la palabra y las imágenes, ya que se pueden destacar las voces de ciertos grupos o personas con mayores habilidades y capital social, al tiempo que se opacan las acciones colectivas y las trayectorias vitales de sectores del movimiento de mujeres y feminista. Respecto de la autonomía tecnológica, cabe indicar que los principales sitios utilizados en las movilizaciones colectivas constituyen plataformas corporativas y que, dentro de los retos pendientes del ciberactivismo feminista, resta un debate amplio acerca de ellas, así como de estrategias con software no propietario.

Véase: D. Haraway (2018), Manifiesto para cyborgs, Buenos Aires, Letra Sudaca. – C. Laudano (2019), “Acerca del uso estratégico de TIC en movilizaciones feministas”, en A. L. Rivoir y M. J. Morales (coords.), Tecnologías digitales: miradas críticas de la apropiación en América Latina,

Buenos Aires, Clacso. – S. Plant (1998), Ceros + unos: mujeres digitales + la nueva tecnocultura, Barcelona, Destino. – R. Zafra (2019), Ciberfeminismo: de VNS Matrix a Laboria Cuboniks, Barcelona, Holobionte.

CLAUDIA LAUDANO

CINE. El feminismo se ha convertido en una de las perspectivas más importantes para la teoría, para la crítica y para la praxis del cine. Su capacidad de cuestionar, desnaturalizar y reflexionar sobre la cultura audiovisual con respecto a las relaciones de poder que atraviesan a los cuerpos, a las instituciones y a las representaciones se pone de manifiesto en el campo cinematográfico desde los años 70. No se trata de etiquetar imágenes como "feministas" o "no feministas" pretendiendo atribuir significados o valoraciones inherentes a los films y a los sujetos que los producen y los consumen, sino de comprender que el cine –ya sea entendido como un arte, un medio de comunicación o un dispositivo sociotecnológico– elabora, reproduce y vehiculiza pensamientos, emociones y modos de ver que son inseparables de creencias y de saberes moldeados por el sentido común. La concepción del cine como un proceso de intercambio entre cineastas, imágenes y espectadorxs encuentra múltiples resonancias en la teoría y en la práctica del movimiento de mujeres hasta la actualidad, caracterizada por el enfático resurgimiento del feminismo en diversos ámbitos ligados al cine y a los medios audiovisuales (colectivos de realizadoras, festivales internacionales, cursos, talleres y especializaciones, publicaciones, simposios y congresos). El feminismo no es apenas un modelo, un paraguas o una adjunción para pensar el cine; más bien, constituye una de las formas primordiales para describir, para analizar y para comprender críticamente el lugar y los sentidos de las imágenes en culturas donde las reglas del espectáculo y de la simulación condicionan la construcción de identidades y de imaginarios sociales. Las teorías y las intervenciones feministas aspiran a que el cine pueda generar cambios en las representaciones institucionalizadas por el discurso hegemónico. En esta dirección, se pueden señalar cinco entradas plausibles a los estudios fílmicos feministas.

1) Miradas. Junto con la primera generación de documentalistas feministas aparecen los primeros festivales de cine y video de mujeres (en 1972, en Nueva York y en Edimburgo; los años subsiguientes se desarrollan ciclos de proyecciones en Londres, en Toronto, en París; el renombrado Festival de Films de Femmes de Créteil se realiza cada año desde 1979), de modo que los inicios del movimiento feminista en el cine son de orden práctico, convocado a nutrir la grilla proliferante de los festivales que impulsan el "cine de mujeres" al calor de las reivindicaciones de la segunda ola. A la vez, su conciencia política y sus preocupaciones sociales confluyen con los primeros estudios críticos sobre el discurso fílmico: frente a la sistemática omisión de mujeres cineastas por parte de la historiografía oficial, asentada en presunciones y en estereotipos acerca de

los modelos de feminidad propuestos por el cine clásico y comercial, se llevan adelante trabajos de archivo en museos y en filmotecas que descubren nombres invisibilizados y olvidados desde finales del siglo XIX, pese a que la mayoría de las películas de las cineastas pioneras, tales como Alice Guy, Elvira Notari, Olga Preobrazhenskaya, Germaine Dulac, Esfir Shub, Lois Weber, se hayan perdido casi por completo; vale destacar, al respecto, enfoques como los de Claire Johnston y Pam Cook, quienes, a mediados de los 70, revisaron las filmografías de Dorothy Arzner y de Ida Lupino, únicas directoras que hasta ese momento trabajaron con regularidad en la industria de Hollywood.

La teoría fílmica feminista presenta dos vertientes primordiales. Por un lado, la tendencia "ilusionista" focaliza el "contenido" de las representaciones con vistas a la elaboración de imágenes "positivas" de mujeres (alejadas del papel de víctima o de la subordinación a roles secundarios) para desbaratar el sexismo de la narrativa y la explotación de las mujeres como imágenes deseables o descartables. Por otro lado, al reconocer ciertas limitaciones de esta modalidad –sus dificultades para dar cuenta de cómo se produce significado en un film, sumadas a la falta de distinciones entre los planos de lo real, de la experiencia, de la imagen, de los procesos de figuración–, los desarrollos teóricos se encauzan a pensar la deconstrucción de la mirada y de la estructura narrativa desde una corriente "formalista", cuyo interés por el lenguaje del cine y sus poéticas busca desentrañar los códigos ideológicos e inconscientes de la representación.

En la Argentina, la pregunta acerca del papel de las mujeres en el cine es indagada tanto desde perspectivas sociológicas que procuran volver visible su presencia a lo largo de la historia como desde líneas semióticas y psicoanalíticas que problematizan cuestiones estéticas y discursivas, tal como enseñan los aportes de las críticas de cine –como Moira Soto, Clara Fontana, Mabel Itzcovich– que se abrieron paso en revistas especializadas o en la prensa masiva en los 60 y 70, así como el prolífico repertorio bibliográfico que viene dando forma al campo de los estudios fílmicos feministas. En este sentido, situado entre la reflexión especulativa, la estética y la política, el camino abierto por Ana Amado (2009) logra abarcar las dos tendencias mencionadas. Al considerar los regímenes cinematográficos de producción y de representación, lleva la atención a las relaciones de poder y a la circulación de los cuerpos, de las palabras, de las figuras, de los gestos en la imagen, al tiempo que despliega una crítica de la sociedad desde la cultura y desde la historia social y política enlazando ética y estética.

2) Placeres. En los debates de los 70, el problema de la mirada ocupa un lugar preponderante. Una de las principales premisas es que el modelo hegemónico de representación –sucintamente: el cine "realista"– proporciona al espectador (masculino) la ilusión de una subjetividad omnisciente que confirma las estructuras elementales de la psiquis patriarcal, capitalista, occidental. El artículo de Laura Mulvey "Visual Pleasure and Narrative Cinema", publicado en 1975 en la influyente revista Screen, es una pieza fundamental para los estudios fílmicos. El foco en el análisis de los placeres que atraviesan al cine narrativo convencional permite entender la manera en que el inconsciente de la sociedad patriarcal estructura la forma del cine y vislumbrar salidas alternativas que posibilitan crear nuevos lenguajes del deseo. Según este planteo, el cine funda estructuras de la mirada (gaze) que posicionan al espectador en una relación de identificación con la cámara como punto de vista central que se articula con la mirada conductora del personaje protagónico (masculino). Desde la afluencia del feminismo como "arma radical" y del psicoanálisis como "arma política", la propuesta de Mulvey se nutre de teorías freudianas y lacanianas para la comprensión de los mecanismos que los films activan en la audiencia (voyeurismo, escopofilia, fetichismo, exhibicionismo, narcisismo). El proyecto de un cine de vanguardia –manifiesto en films hechos por Laura Mulvey y Peter Wollen, por Michelle Citron, por Yvonne Rainer, entre otrxs cineastas experimentales– es pensado como un "contracine" (retomando la denominación forjada por Claire Johnston para el "cine de mujeres") que puede convertirse en una estrategia para deconstruir el armazón del cine burgués. Así, el cine alternativo implica nada menos que la destrucción del placer visual y, por corolario, el abandono de una posición contemplativa.

El ensayo de Mulvey deja una fuerte impronta en los estudios fílmicos, que tanto ella misma como otrxs teóricxs retoman, aun con divergencias, profundizando sus consecuencias epistémicas. En Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine, publicado en 1984, Teresa De Lauretis se interroga sobre la constitución de las representaciones de la feminidad, el problema del deseo en la narración, la relación afectiva involucrada en los procesos de identificación y la experiencia del espectador como una noción generizada para problematizar el lugar de la "espectadora". Puesto que las instancias de producción y de recepción envuelven contradicciones en los procesos sociales y subjetivos, lxs espectadorxs no están capturados dentro de la película, pero tampoco permanecen completamente por fuera de sus tramas textuales y sensibles. Según esta perspectiva, el cine no debería aspirar a la destrucción del placer narrativo y visual, sino a la construcción de un marco de referencia cuya medida del deseo no sea impuesta

por el sujeto masculino.

En esta línea, pueden ubicarse las producciones realizadas a la luz de distintos fenómenos de renovación estética y narrativa del campo cinematográfico europeo y norteamericano por Vivienne Dick, Marjorie Keller, Yvonne Rainer, Valie Export, Maya Deren, Agnès Varda, Chantal Akerman, Helke Misselwitz, cuyas obras resultan cruciales para sugerir nuevas miradas desde la insistencia de poner en pantalla el cuerpo, la sexualidad, la maternidad, la vida cotidiana, la intimidad. En efecto, las mujeres han ido conquistando espacios relevantes detrás de cámara, contra viento y marea, alrededor del mundo.

Vlasta Lah, Lita Stantic, María Luisa Bemberg, Narcisa Hirsch, Aída Bortnik, Graciela Maglie son solo algunas cineastas –directoras, guionistas, productoras– de la escena argentina de los 60, 70 y 80. Varias de ellas, además, fundaron la Asociación Cultural La Mujer y el Cine para promover la participación de mujeres en roles de liderazgo en la industria cinematográfica y en la realización de películas: un antecedente insoslayable para la emergencia de nuevas generaciones de directorxs desde mediados de los 90, como Ana Poliak, Lucrecia Martel, Celina Murga, Anahí Berneri, Albertina Carri, Ana Katz.

3) Géneros. Como observa Annette Kuhn (1991), la historia del cine tiende a separar, por un lado, las instituciones y las estructuras sociales y, por el otro, las representaciones, con la concomitante subordinación de los aspectos relativos a la forma. Ese dualismo entre texto y contexto articula casi por completo el campo de los estudios fílmicos como si se tratasen de objetos de investigación disímiles. Es habitual que los films se indaguen como entramados de significación al margen de las condiciones sociales; en contraste, en el terreno de los contextos es donde suelen localizarse las instancias de producción, distribución y exhibición, llevando la atención a las instituciones, a las relaciones de poder y a la recepción. Esa dicotomía cercena las posibilidades de examinar sus interrelaciones sin recurrir a visiones inmanentistas o deterministas.

En vez de trazar una línea de demarcación entre las representaciones audiovisuales y el mundo "real" de las prácticas sociales, imponiendo una vigilancia estricta de las fronteras entre las disciplinas y entre los modos de conducir las pesquisas (como si las instituciones y los films fueran objetos estáticos o inertes en lugar de procesos inscriptos en el dinamismo de los juegos de poder), desde los años 80 una gran atención crítica se orienta a pensar las

llamadas “películas de/para mujeres” desde miradas renovadoras. No debería sorprender que la mayor parte de los análisis de ciertas formas narrativas populares –principalmente, el melodrama cinematográfico y la telenovela– sean encarados desde diferentes canales del feminismo. Es que no solo se dirigen a una audiencia integrada sobre todo por mujeres, sino que además son millones las que disfrutan de estos géneros, que los estudios fílmicos atravesados por valores supuestamente universales (masculinos) estiman “menores” y “sentimentales” respecto del western, los films de gánsteres o de acción. Laura Mulvey, Pam Cook, Ann Kaplan, Tania Modlesky, Annette Kuhn, Christine Gledhill, Carol J. Clover analizan la construcción de relatos motivados por el punto de vista y por el deseo de las mujeres que protagonizan las historias provocando sismos en las taxonomías de los géneros cinematográficos. En este marco, un ensayo decisivo de Linda Williams (1991) estudia el melodrama, el cine de terror y la pornografía como géneros del cuerpo (genres) que propician excesos (llantos desconsolados, gritos de horror, gemidos de placer) en el cruce con los géneros sexuales (gender).

4) Alteridades. De la mano de la crítica marxista de la ideología, muchas feministas se ocupan de desmitificar la representación de las mujeres como cuerpos para ser mirados, locus de la sexualidad y objetos del deseo, a partir de una valoración de los films de acuerdo con criterios extrínsecos, contrastando a los personajes con un tipo “ideal” de mujer independiente, emancipada, autónoma. El problema de estas aproximaciones es que esos criterios inevitablemente responden a una postura coyuntural, situada en un tiempo y en un espacio que las películas al fin y al cabo trascienden. Se trata de juicios cuya fuerza persuasiva, y también sus limitaciones, descansa en un conjunto de premisas basadas en binarismos: mujer/varón; cine narrativo, comercial, ilusionista/cine de vanguardia, culto, de elite; actividad/pasividad; voyeurismo/exhibicionismo; poder fálico/castración simbólica; placer/displacer.

De los 90 a los últimos años, se exploran las posibilidades de modificar los códigos hegemónicos de la representación desde múltiples ángulos. El programa de un cine ya no “femenino” sino “feminista” implica, entonces, una reorientación de la visión. Dicha búsqueda expone una doble reformulación del deseo: en las modalidades de la mirada cinematográfica (cámara, personajes, espectadorxs) y en la narrativa. Las propuestas de desbiologización y desesencialización del género, la focalización de mujeres negras, lesbianas, trans, los estudios sobre masculinidades, bajo la redefinición de las posiciones de sujeto que contemplen la interacción de las categorías de clase y de etnia, entre

otras, vienen siendo incorporados a los estudios feministas sobre cine. Trabajos como los de bell hooks sobre "espectadoras negras" o de Judith Halberstam sobre la "mirada transgénero" discuten el imaginario heterosexista y el binarismo en torno a la mirada falocéntrica alineada con una idea de subjetividad masculina, blanca, heterosexual.

5) Heterogeneidades. En los 80, Mary Ann Doane escribió un texto clave para investigar el sonido –ruidos, voces, músicas– en el cine narrativo convencional. La voz es pensada como índice de presencia que define la articulación entre cuerpo y espacio a partir de la noción de "placer audible" (en sintonía con la noción lacaniana de "pulsión invocatoria"). La autora estudia una serie de relaciones entre voz e imagen habilitada por ciertas prácticas de representación que se sustentan en el "cuerpo fantasmático" del cine, tal como es reconstruido por la tecnología y por las prácticas artísticas que ofrecen un punto de apoyo e identificación para la audiencia en relación con tres tipos de espacio: el de la diégesis, un espacio virtual construido por el film, sin límites fijos ni dimensiones mensurables; el de la pantalla, que en tanto receptora de la imagen contiene los significantes visibles del film; y el espacio acústico de la sala de proyección, que envuelve al auditorio. Para reforzar y sostener la credibilidad del espacio diegético, además de recurrir a sonidos sincronizados, el cine narrativo convencional niega la existencia del espacio de la pantalla y del auditorio. Mientras que la "voz-off" incorpora los efectos perturbadores del sonido no sincrónico en la propia estructura dramática –ya que pertenece a un personaje que está confinado a la diégesis–, la "voz-over", en cambio, es una voz incorpórea que suele estar dotada de autoridad: al no ser localizable, pasa por encima de los personajes y establece una complicidad con el espectador (tal como exponen los trabajos ejemplares de Kaja Silverman sobre la dimensión acústica del cine, donde cuestiona desde perspectivas psicoanalíticas la primacía de la mirada). Por cierto, en aquellos films donde el poder del enunciador reside en la posesión de conocimiento dada por una posición privilegiada en cuanto a la historia narrada, la voz-over ha sido tradicionalmente masculina. La perfección formal de la grabación sonora no consiste apenas en reducir el ruido del proyector, sino cualquiera que pueda resultar desagradable o irritante para los oídos, a fines de no perturbar la ilusión de que es la "realidad" quien habla. En la puesta en escena clásica, la unidad se logra negando la heterogeneidad del "cuerpo del film" (imágenes, voces, efectos sonoros, música, textos). Por el contrario, la disyunción entre sonido, imagen y significado resiste los efectos homogeneizadores del uso tradicional de la voz.

Entre los trabajos que en el nuevo milenio multiplican los estudios interdisciplinarios de género en torno a la cultura visual, sobresalen aquellos que, como el de Laura Marks (2002), sondean nuevas derivas de la imagen, tales como la visualidad “háptica” (entrelazada con el sentido del tacto), que extiende las pesquisas sobre cine más allá de su reducción a la representación visual para explorar la manera en que la materialidad de un sonido, de un gesto, de un color, de un sentimiento puede procesarse mediante la puesta en escena de una sinestesia que viene a comunicar cualidades de un sentido en otro. Lo háptico y lo óptico no son entendidos dicotómicamente, sino por sus mutuos deslizamientos. Si lo erótico, según este planteo, puede definirse como la oscilación entre cercanía y lejanía, entre comando del cuerpo y pérdida de control, entre dar y recibir, la visualidad háptica se desplaza entre la capacidad de que la visión haga lugar al tacto y de que el tacto reconsidere la percepción del objeto a cierta distancia.

Así, los abordajes feministas de los 70 a la actualidad brindan lecturas a contrapelo de los sistemas de clasificación de la historia del cine construyendo relaciones entre films, entre cineastas, entre públicos, que desafían categorías preestablecidas (nacionalidad, estilo, período, autoría) habilitando otras formas de pensar (con) el cine. Los enfoques sobre la representación visual aparecen desacomodados; pero en lugar de impulsar la defensa de un determinado elemento (por caso, del sonido, del tacto o del afecto por sobre la imagen), interesa comprender la heterogeneidad de materiales expresivos orquestados por el cine en tanto práctica cultural, sitio para la producción de significados y de emociones, archivo viviente abierto a relecturas capaces de imaginar un reparto de lo sensible más justo.

Véase: A. Amado (2009), La imagen justa: cine argentino y política (1980-2007), Buenos Aires, Colihue. – M. A. Doane (1980), “The Voice in the Cinema: The Articulation of Body and Space”, Yale French Studies, núm. 60: Cinema/Sound. – T. De Lauretis (1992), Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine, Madrid, Cátedra. – A. Kuhn (1991), Cine de mujeres: feminismo y cine, Madrid, Cátedra. – L. Marks (2002), Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media, Minneapolis, University of Minnesota Press. – L. Mulvey (1989), “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, en Visual and other Pleasures, Bloomington, Indiana University Press. – L. Williams (1991), “Film Bodies: Gender, Genre, and Excess”, Film

Quarterly, 44(4).

JULIA KRATJE

CÍRCULO DE MUJERES. Desde tiempos inmemoriales, las mujeres se han reunido en círculos, generalmente alrededor de un altar también circular, con diferentes objetivos. Algunas lo hacían para menstruar juntas, a la orilla de los mares, lagos y ríos o simplemente sobre la hierba, dando origen a los Refugios de Luna (Moon Lodges), ya que llamaban al ciclo menstrual de la misma manera que a lo que lo regía con sus fluctuantes energías magnéticas. Otras, en las planicies de América del Norte, se sentaban en círculos alrededor del fuego sagrado para compartir la pipa ceremonial, legado de la diosa Etsanatlehi (la Mujer Cambiante, también conocida como la Mujer Búfalo Blanco), que envejecía a medida que recorría la Rueda Ceremonial del Año, entretejiendo sus ciclos con el devenir de las estaciones. Las hebreas –que en tiempos previos a la llegada de Yavé, aún adoraban a Ishtar y a otras diosas– se replegaban en las "tiendas rojas", donde no solo se retiraban durante su período menstrual, sino que además allí las más jóvenes aprendían de las más ancianas todos los secretos acerca de la feminidad y las artes sagradas y sanadoras. En gran medida, las celebraciones se hacían bajo la luz de la luna, ya sea reconociéndola como regente de los ciclos femeninos, como Diosa Madre o como potente imán para materializar deseos mediante conjuros y hechizos.

Aun durante la oscura Edad Media, nuestras antepasadas europeas se reunían en secreto, en los bosquecillos sagrados, para mantener sus rituales y compartir sabidurías y recetas de pócimas para la sanación del cuerpo y del alma. Nuestras ancestras de Sudamérica también compartían saberes y celebraban juntas de diferentes maneras; pero luego estas prácticas les fueron prohibidas, especialmente por sus propios maridos, temerosos de que al volver a reunirse recuperaran algo de su antiguo poder y se rebelaran contra la dominación patriarcal.

Si bien muchas de estas viejas tradiciones sobrevivieron, habían sido olvidadas o relegadas como parte de la imposición patriarcal que tuvo lugar en todo el planeta, desde hace alrededor de cinco mil años. Pero en la actualidad, las mujeres de todo el mundo están regresando a reunirse en bosques, cuevas sagradas y templos femeninos que vuelven a surgir de la mano del renacido culto a la Divinidad Femenina, aunque mayoritariamente lo hacen en sus casas.

Entre las impulsoras del regreso de los círculos de mujeres, se cuentan las autoras del movimiento de la nueva espiritualidad femenina, Z. Budapest,

Starhawk, Jean Shinoda Bolen y Vicki Noble, quienes recuperaron la costumbre de reunirse en círculos en la década de 1970, en la costa oeste de Estados Unidos. Budapest llegó a ser encarcelada por leer cartas de tarot en su tienda de Venice Beach, al igual que Starhawk, por haber participado de una protesta ecologista, ya que su agrupación Reclaiming tiene como uno de sus principales objetivos la militancia activa para que cese la destrucción del planeta en nombre de la “civilización”.

Jean Shinoda Bolen suele comentar como anécdota la decepción que sufrieron cuando convocaron a un primer círculo de mujeres y solo asistieron cinco, de las decenas que habían sido invitadas. Lo que hicieron entonces fue pedir a esas cinco mujeres que para el próximo encuentro cada una llevara a otras cinco amigas, y esas cinco a otras cinco y así, poco a poco, en algunos años, se llegaría al “millonésimo círculo”. Esa especie de predicción parece estar sucediendo en la actualidad, tal como lo augura el título de uno de sus libros. Pero el fenómeno no está dado en la mera suma o multiplicación de sus participantes, sino que parte de la base de la teoría de la resonancia mórfica, desarrollada por el biólogo Rupert Sheldrake, quien postula que la conducta de una especie cambia cuando las modificaciones dentro de ella alcanzan un nivel crítico, es decir, cuando se manifiestan en un número exacto de sujetos. A raíz, de ello, el comportamiento y los hábitos de la especie entera experimentan una transformación. De esta manera, el metafórico millonésimo círculo es el punto de inflexión del pospatriarcado basado en la premisa de que cuando un gran número de personas cambie sus percepciones y comportamientos, esto marcará el comienzo de una nueva era, regida, a su vez, por nuevos paradigmas.

Jean Shinoda Bolen inspira a mujeres e individuos de todas las condiciones a comprometerse personalmente y contribuir a este cambio en la conciencia, desde la militancia activa, la espiritualidad, el ejercicio como psiquiatra y psicóloga jungiana, la investigación y la creación literaria. De la misma manera, los círculos de mujeres cumplen una función espiritual, psicológica, poética, sanadora, práctica y política a la vez.

“El círculo es una forma arquetípica que resulta familiar a la psique de la mayoría de las mujeres, pues es personal e igualitario; y cuando las mujeres lo trasladan al lugar de trabajo o a la comunidad –a menudo con ciertas modificaciones, a fin de que los hombres lo acepten y no se sientan intimidados por él– las tareas que requieren colaboración experimentan una mejora, y surge un acercamiento emocional y una relación mucho menos jerarquizada entre las

personas que trabajan juntas” (Bolen, 1999).

Las mujeres se comunican dentro del círculo de diversas maneras para que la conversación adopte forma de espiral en la exploración subjetiva de cada tema. En algunos casos, es habitual el pasarse una “vara de oración”, al estilo de la tradición nativa norteamericana, que permite otorgar la palabra a una persona, mientras las otras escuchan, acompañando, representando un modelo de sororidad, reaccionando, profundizando, haciendo de espejo, riendo, llorando, sintiéndose afligidas o felices, inspirándose unas a otras con sus experiencias de vida y compartiendo cada una sus particulares dones y sabiduría. Las mujeres del círculo se apoyan mutuamente y se descubren a sí mismas a través de las palabras, pero también de la danza, el arte, las terapias alternativas y todas aquellas disciplinas que cada una de las integrantes del círculo mejor sabe hacer.

Así como los círculos de mujeres adoran reunirse en las noches de luna llena, esas son también las noches favoritas para los lobos. Y fue justamente el libro Mujeres que corren con los lobos, de la mexicana Clarissa Pinkola Estés, el que desató el boom de los círculos en la Argentina. Sus seguidoras han rescatado a la loba como símbolo de la maestría y el liderazgo femenino, de modo que sus aullidos han ido convocando primero a las mujeres que han sentido el despertar de estas cualidades en ellas mismas y luego han invocado a otras para que, entre todas, pudieran inspirarse en la lectura, compartir tareas creativas y luego generar sus propios ámbitos de encuentro.

La aparición en 1997 de la novela The Red Tent (La tienda roja), de Anita Diamant, dio un nuevo impulso a los encuentros de mujeres. Basándose en ella, Alisa Starkweather y DeAnna L’am, entre otras, iniciaron el movimiento mundial de Carpas Rojas (The Red Tent Movement) alrededor de 2007, y que hoy se extiende en varios miles de círculos de mujeres repartidos en prácticamente todos los países.

Al igual que las carpas rojas originarias eran verdaderas escuelas integrales para mujeres, los círculos de hoy en día vienen cumpliendo un rol muy importante en el rescate de saberes relacionados con la salud femenina (v. PARTO RESPETADO y MENSTRUACIÓN CONSCIENTE). Aun así, no es necesario tener grandes conocimientos acerca de la diosa, los ciclos femeninos o los rituales. Cualquier mujer, cualquiera sea su edad, condición o lugar de residencia puede convocar a otras mujeres en su propia casa para comenzar a celebrar los misterios femeninos a su propia manera.

Los círculos de mujeres son grandes ámbitos de empoderamiento y recuperación de la autoestima. Son lugares donde se puede hablar de lo que por lo general no se habla. Son lugares seguros donde las víctimas de maltratos, violaciones, discriminación y cualquier otro tipo de violencia de género pueden recuperarse, al ser sostenidas por la energía de la hermandad femenina. Son el sitio propicio para la práctica de la sororidad, a la vez que espacios terapéuticos donde poder reconstruir la autoestima y recuperar la dignidad de ser mujeres, creadoras, dadoras y sustentadoras de vida.

Cosas de las que no hablamos: historias de mujeres de la tienda roja es un documental innovador de la galardonada cineasta Isadora Gabrielle Leidenfrost, quien recogió el testimonio de mujeres que son participantes habituales de esta clase de círculos. Espontánea y orgánica, una tienda roja es un espacio decorado con telas, mobiliario y adornos rojos, donde las mujeres se reúnen para descansar, renovarse y, a menudo, compartir historias profundas y poderosas sobre sus vidas. El movimiento de la tienda roja está cambiando la forma en que las mujeres interactúan y se apoyan entre sí al proporcionar un lugar que honra y celebra a las mujeres y al permitir conversaciones abiertas sobre las cosas de las que las mujeres no quieren o no les es permitido hablar en otros ámbitos. El film entreteje narraciones curativas del interior de la tienda roja para destacar esta tradición vital de las mujeres emergentes. "La película nos brinda la oportunidad de recordar, escuchar, conocer y encontrar qué es lo que necesitamos traer de vuelta a nuestras comunidades para ayudar a despertar las voces de las mujeres" (Leidenfrost, 2011).

En febrero de 2012, Miranda Gray, autora de Luna roja, lanzó su primera invitación a la Bendición Mundial del Útero, una meditación global en la cual las mujeres se reúnen en círculos para recibir y enviar energías sanadoras. La respuesta al llamado se multiplicó rápidamente, motivada en la creciente necesidad de las mujeres de volver a reunirse para compartir sentimientos, saberes y emociones pero, sobre todo, de recuperar una participación activa en la construcción de una nueva sociedad basada en los principios femeninos matrísticos.

"Están empezando a aflorar círculos en todas partes: círculos de mujeres que se alientan y confortan unas a otras, círculos de sanación, círculos de sabiduría, círculos de hermanas, de mujeres sabias, de madres de un clan, de abuelas, círculos de ancianas y de mujeres en camino de serlo, círculos que perduran a través del tiempo y círculos creados con un fin preciso, incluso círculos de

mujeres en el ciberespacio y en el mundo de los negocios. Cuanto mayor sea el número de círculos, más fácil será que nuevos círculos nazcan: así es como funcionan los campos morfogenéticos. Cada círculo es una regeneración de la forma arquetípica; está inspirado y sustentado por todos los círculos de mujeres que han existido, y él, a su vez, hace una aportación al campo de energía arquetípica que facilitará el camino al círculo siguiente. Los campos morfogenéticos y los arquetipos se comportan como si hubieran conocido una existencia previa e invisible fuera del espacio y del tiempo, resultan instantáneamente accesibles cuando nos alineamos con esa forma, y encuentran expresión en nuestros pensamientos, sentimientos, sueños y acciones. El círculo, y especialmente un círculo sagrado, es mucho más que la experiencia de esta generación. Cuando las mujeres compartimos en círculo, se genera oxitocina, la hormona del amor. Nos escuchamos, nos contenemos, lloramos, reímos, nos abrazamos… y así vamos tejiendo nuevamente la red, enhebrando los hilos de la luz de la luna. La presencia de cada una es importante. Entre todas, las mujeres estamos transformando al mundo" (Bolen, 1999).

Véase: J. S. Bolen (1999), El millonésimo círculo: cómo transformarnos a nosotras mismas y al mundo, Barcelona, Kairós. – A. Diamant (1997), The Red Tent, Nueva York, Wyatt Books. – Z. Budapest (1995), El poder mágico de las mujeres, Barcelona, Robin Book. – M. Gray (1999), Luna roja: emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual, Madrid, Gaia. – I. Leidenfrost (2011), Things We Don't Talk About: Healing Stories from the Red Tent, www.redtentmovie.com. – S. Román (2018), Diosas en tu vida cotidiana, Rosario, Mito; (2019), La Bendición del Grial. Claves para la sanación de la herida femenina, más allá del género, Buenos Aires, Ed. Autores de Argentina.

SANDRA ROMÁN

CIUDADANÍA. La diferencia de los sexos no ha sido un objeto filosófico, pero sí se asoma en los textos desde Platón hasta la actualidad, afirma Geneviève Fraisse. La "cuestión de la mujer" será una reflexión en la filosofía sobre la diferencia de los sexos que conllevará duda y asombro. Así, se construirá una historicidad develando rupturas que harán transitar de la idea de mujer como "apariencia" (ligada a la imagen y representación y donde no se acostumbra a buscar la verdad porque la mujer es belleza, ornamento: el bello sexo) a la tesis de Kant. Su tesis, sobre la división de la belleza y la inteligencia entre mujer y hombre, la expresa claramente en la siguiente frase: "El bello sexo tiene tanto de entendimiento como el masculino, solo que es bello entendimiento, mientras que el nuestro debe ser profundo, lo que significa lo mismo que sublime" (Kant, 1764 citado en Fraisse, 1996). Arthur Schopenhauer, en cambio, no está de acuerdo con esta división y sostiene que la belleza y la inteligencia se reparten de manera dinámica entre los sexos. Concibe que la coquetería prohíbe a la mujer el acceso a la verdad, y afirma que a esta hay que desnudarla para conocerla. Este filósofo superpone apariencia y verdad en la mujer mientras que concibe al varón exento de las apariencias, ocupando el lugar de ejercicio del pensamiento en la búsqueda de la esencia. Auguste Comte, por su lado, rechaza toda emancipación de la mujer y toda igualdad de los sexos fundamentado en una división entre sentimiento (mujer) y razonamiento (hombre). Además, sostiene que la mujer es incapaz de la abstracción de la simbolización. Como observamos, en los inicios de la filosofía occidental se formularon diferentes definiciones con relación a los sexos que abonaron a la construcción de la brecha entre ciudadanía en términos universales y las mujeres reales.

A pesar de la tradición, ha habido algunos filósofos, como Søren Kierkegaard, que presentaron nuevas variables. Kierkegaard fue uno de los primeros en establecer una reflexión de la diferencia sexual; fue un pensador del deseo y del goce, y un autor que identificó todas las posiciones del eros en el pensamiento: amor humano, amor a la mujer, amor al sexo, amor a la verdad, amor a Dios. El filósofo introduce la vida privada, los sentimientos, los afectos y la diferencia de los sexos a la actividad filosófica.

En la tradición filosófica, el amor y el deseo hicieron las veces de una reflexión sobre la "diferencia de los sexos" evocando, pero no agotando, la cuestión de la mujer. El "sexo", si bien aparece en las reflexiones de algunos filósofos, tiene un estatus simbólico, por lo tanto, se torna invisible en los textos. ¿Es posible pensar el cuerpo sin su sexo, sin su sexuación? La "historia de las mujeres" ha

tenido como objetivo, por un lado, dar cuenta de la sexuación de la historia y, por otro, la astucia y beneficios de la abstracción de la sexuación. Por ello, la "ciudadanía" como concepto ha ido incorporando los debates y develamientos que se vienen haciendo desde la genealogía feminista, a partir de los women's studies y los estudios sobre la "diferencia sexual" (Luce Irigaray, Hélène Cixous), hasta las teorías de género y estudios queer (Judith Butler, Paul B. Preciado).

En el recorrido de esta historicidad es fundamental destacar referencias conceptuales que muestran rupturas previas a la modernidad. Así, desde Christine de Pizan, François Poullain de La Barre, Marie de Gournay hasta Olympe de Gouges, entre algunas destacadas, encontramos reflexiones profundas sobre la necesidad de igualdad entre los sexos que más tarde, con el movimiento de mujeres sufragistas, se tradujeron en la demanda de la ciudadanía plena para las mujeres en la sociedad moderna.

Christine de Pizan escribió en el siglo XV La ciudad de las damas para desarmar tabúes de la época respecto del cuerpo femenino y sobre la liberación de las mujeres. Christine se encontraba frente a un panorama de fuerte misoginia por parte de los grandes filósofos y poetas de la época. Justamente, esta obra es una defensa teórica sobre las mujeres y una denuncia de las mentiras, insultos e injusticias hacia ellas. En el inicio de la obra explica el porqué del libro y se describe a ella misma sentada en su estudio cuando recibe visitas inesperadas. Se siente triste y avergonzada hasta que aparecen tres damas coronadas con quienes inicia un diálogo: Razón, Derechura y Justicia. Estas damas la consuelan y dialogan acerca de los prejuicios sobre las capacidades de las mujeres. Christine conversa con las tres damas, quienes la ayudarán a edificar y levantar una ciudad para mujeres. Luego, Christine pregunta por qué las mujeres están excluidas de impartir justicia, y Razón le contesta: "La malevolencia, hija mía, inventó esa historia pueril y sin fundamento". E inmediatamente le cuenta la historia de la emperatriz Nicaula, quien instauró la ley y el orden público sobre los reinos de Arabia, Etiopía, Egipto y Mero: "Ella misma promulgó para su pueblo, con una justicia de gran alcance, las leyes que lo rigieron". Este es un ejemplo de poder femenino, como también lo fueron las reinas Fredegunda de Francia, Semíramis de Babilonia y las Amazonas, quienes gobernaron sin tutela masculina y promulgaron leyes que prohibieron varones en el territorio. Con estos argumentos, Razón quiso demostrarle a Christine que las mujeres tienen capacidades para gobernar e incluso para las ciencias más elevadas, como la joven Cornificia, quien llegó a ser una gran poetisa y disfrutó del arte del saber

al igual que Safo. Esta poetisa, ingeniosa e inteligente, fue quien descubrió nuevas formas de escritura e inventó varios géneros líricos.

Siglos más tarde, en 1622, Marie de Gournay, “hijastra” de Montaigne, publicó Igualdad de los hombres y las mujeres. En su obra afirma su posición de igualdad entre los sexos y rechaza la inferioridad o la superioridad de un sexo sobre otro.

Y es François Poullain de La Barre, lector de Descartes, quien escribe sobre la igualdad en su obra Sobre la igualdad de los sexos (1673), con una posición afirmativa sobre profundizar en el “sentimiento” de igualdad y abandonar la comparación de esencias y cualidades entre los sexos y de esta manera llegar a la conclusión del “derecho” a la igualdad. Este discurso entra en consonancia con el contractualismo lockeano y la idea de reciprocidad que abona a la igualdad de los sexos. John Locke afirmaba la igualdad de maternidad y paternidad rompiendo con la tradición clásica patriarcal. Propuso una nueva visión de “contrato” en la unión conyugal como una forma de igualdad mutua. Esta igualdad contractual es una verdadera ruptura conceptual, pero solo será en el plano abstracto, ya que estará acompañada de desigualdades entre varones y mujeres en la vida diaria.

La llegada de la Revolución francesa, a finales del siglo XVIII, es un episodio de los más importantes en cuanto a la igualdad de los sexos y la construcción de la “ciudadanía” de las mujeres. Esta construcción será a partir de rupturas en la política, la literatura, la ciencia y lo simbólico. Este siglo será un emergente de la representación política de las mujeres, como actrices de la etapa histórica bélica hasta la reivindicación de su ciudadanía con la denuncia de la “democracia excluyente” que no pone en práctica la igualdad y sus derechos. A partir de estos reclamos concretos es que se genera una ruptura, tanto retórica como empírica, y se instala la idea de igualdad de los sexos en la centralidad de la política burguesa.

La militancia política feminista en Francia, como las vesuviénnes –mujeres organizadas en batallón militares durante la Revolución de 1848– y las pétroleuses –mujeres que provocaron los incendios en la Comuna de París en 1871–, es una de las primeras muestras de incomodidad ante la ley y el mundo patriarcal de la época. Y serán estos grupos militantes junto con las trabajadoras quienes les mostrarán a las mujeres reales lo que la ley y los hombres de la democracia no querían para ellas: la ciudadanía.

La sociedad democrática y republicana que nace a partir de la Revolución francesa, junto con obras como El contrato social de Jean-Jacques Rousseau, entre otras, reflexiona sobre la importancia de la relación entre los sexos, y recupera así la tradición filosófica. En 1789 se aprueba la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, pretendiendo la universalidad de la ciudadanía. Pero fue Olympe de Gouges quien reaccionó develando que las mujeres habían quedado fuera de la ciudadanía, y lo manifestó en la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana (1791). Ella, que sostenía que “las mujeres solo tienen paradojas para ofrecer”, reclamó por los límites de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, y por lo tanto, de la dudosa universalidad. En palabras de ella: “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta: al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa el creador en su sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de ese dominio tiránico”. Fue guillotinada el 3 de noviembre 1793.

Flora Tristán, desde el socialismo, también reclamó por los mismos derechos. Con el deseo de la unión de los obreros y las obreras, reclamó que los hombres “hijos del 89” debían completar su declaración reconociendo los derechos inalienables y sagrados de las mujeres, y su igualdad con los varones. Tristán sostenía que el vínculo conyugal es una “asociación” y que al darle a la mujer un lugar de igualdad y no el de “criada”, naturalmente será la amiga y compañera del marido, y se interesará para que el vínculo conyugal sea lo más fructífero posible.

Gouges y Tristán darán argumentos sólidos al sufragismo. Pero no serán lxs únicxs, sino que junto a otrxs como Léon Richer, autor de Le code des femmes, serán quienes denuncien que el Código Civil es parcial e injusto entre los sexos, en detrimento de las mujeres. Pondrán en evidencia la falta de derechos para ellas y considerarán indispensable la transformación de su vida civil. Fany Raoul, para principios del siglo XIX, madame de Staël y Tristán escribirán, también, sobre la situación de las mujeres de la época calificándolas de esclavas, libertas, ilotas y menores. Harán hincapié en que estas están en una situación de “nulidad absoluta” y que son “forasteras en sus familias y en el seno de su patria, esclavas en las primeras, nulas en la segunda” (Fraisse, 2003).

Estas demandas de igualdad y ciudadanía se empiezan a escuchar recién en la Tercera República Francesa a partir de los fuertes reclamos del movimiento

político de mujeres por sus derechos civiles, sociales y políticos. Será un siglo de una "ciudadanía" confusa para las mujeres.

La mujer moderna es varios seres a la vez: madre, esposa, ama de casa, soltera, hija, hermana, viuda, trabajadora, independiente, entre otras. A su vez, muestra, más que ninguna, el abismo entre lo abstracto y lo concreto. Según Geneviève Fraisse (2003), esta división –fragmentación– en varios seres se vuelve en su contra al oponer unas categorías con otras, porque "la mujer moderna se halla en un solo estado a la vez, siempre desempeña un solo papel en un instante determinado y, sin embargo, es susceptible de multiplicidad de definiciones. Todo el debate de la ciudadanía se desplegará en forma de estrella a partir de la condición y de los roles de la mujer contemporánea. La ciudadanía de las mujeres no se construye de forma abstracta, como ocurre con los hombres, sino de manera concreta, a partir de determinaciones reales".

En los dos siglos posteriores a la Revolución francesa, el vínculo entre lo sexual y lo social, es decir, entre lo público y lo privado, la familia y la ciudad, estará en permanente tensión, lo que provocará incertidumbre en la condición de ciudadanía femenina.

El Manifiesto de Seneca Falls o Declaración de sentimientos da origen al movimiento sufragista en Estados Unidos y se convierte en un texto fundacional. En este quedan plasmadas las reivindicaciones de los derechos civiles, sociales, sexuales proclamados por el movimiento sufragista; y, puntualmente, los derechos a la libertad, propiedad y al voto de las mujeres. La declaración publicada en 1848 fue el resultado del debate sobre condiciones sociales, civiles y religiosas por parte de un grupo de mujeres y varones. El 19 de julio de 1848 en la capilla Wesleyana de Seneca Falls, Nueva York, se aprueba dicho documento que va en armonía con la idea lockeana sobre la igualdad de libertad y la existencia de derechos innatos e inalienables: la vida, la libertad y la felicidad. Una de las frases más contundente del Manifiesto afirma: "DECIMOS: Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho al voto".

La construcción real de la ciudadanía de las mujeres también incorporó el valor de la "fraternidad", originalmente pensada y organizada por varones. Será Olympe de Gouges quien llamará a la unión de estas para pasar de la (auto)conmiseración a realizar, de forma conjunta, acciones concretas que construyan una sociedad igualitaria. Flora Tristán también se autoproclamará "hermana de la humanidad". La asociación de las mujeres en un vínculo fraterno

ha sido indispensable para poder lograr la toma de conciencia de su exclusión de los derechos, como así también la politización de la mujer para la construcción de su ciudadanía.

“Representantes de la nación” son las mujeres antes que ciudadanas. Ellas estarán prácticamente excluidas de la vida y de la cosa pública. Para Olympe su participación será limitada, ya que se dedicarán a fabricar las costumbres mientras que los hombres se dedican a hacer las leyes. Pero, además, la división del trabajo entre hombres y mujeres reforzará la idea de que las funciones dentro de la esfera privada quedarán relegadas para ellas: trabajo doméstico no remunerado, gestación y cuidados; y la esfera pública para los varones. Sin embargo, como se introdujo párrafos atrás sobre la fragmentación de las mujeres, estarán las que trabajen fuera de su hogar, por lo que tendrán una doble jornada laboral: en la casa y en el trabajo. Esta situación será una contradicción en la modernidad porque ellas no responderán a una sola categoría que las represente, sino a varias por sus múltiples funciones que poco tendrán que ver con el estatus de ciudadanas plenas. Fraisse (2003) afirma que “la democracia es exclusiva, no excluyente, porque no enuncia las reglas de exclusión”, y esto ha sido tanto para las mujeres como para la diversidad sexual, las personas migrantes, refugiadas, entre otras. Es importante pensar, como sostiene Seyla Benhabib (2005), los derechos de lxs otrxs para revisar las definiciones de ciudadanía tradicionales de los Estados soberanos y hacer las fronteras porosas reivindicando “el derecho de todo ser humano «a tener derechos», es decir, ser una persona legal”. Nancy Fraser, por su lado, también hace un llamado de atención respecto de la condición de ciudadanx en las democracias radicales. Para esta autora, la crisis actual del capitalismo podría revelarse como un momento de transformación y de oportunidad para ensanchar las bases sociales y, de esta manera, generar una democracia participativa que construya una igualdad ampliada, sin injusticias económicas, culturales ni políticas y que dispute la visión neoliberal de la igualdad.

Lxs “desposeídxs”, como sostienen Judith Butler y Athena Athanasiou, son esos sujetos repudiados y rechazados. Son sujetos políticos contemporáneos, es decir, las mujeres, lxs negrxs, lxs indígenas, las putas, las lesbianas, las maricas, las travas, lxs inmigrantes sin papeles, lxs intersexuales, lxs jóvenes, las mujeres privadas de su libertad, lxs refugiadxs, lxs discapacitadxs y otrxs. Son esos cuerpos que luchan para ser reconocidos y ganar espacio y voz en la arena política. Hoy, esos cuerpos, están en el espacio público construyendo una posición de alianza con un feminismo que se encuentra ampliando sus bases de

participación y reivindica el ensanchamiento de los márgenes de la ciudadanía.

Véase: S. Benhabib (2005), Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos, Barcelona, Gedisa. – J. Butler y A. Athanasiou (2017), Desposesión: lo performativo en lo político, Buenos Aires, Eterna Cadencia. – G. Fraisse (1996), La diferencia de los sexos, Buenos Aires, Manantial; (2003), Los dos gobiernos: la familia y la ciudad, Madrid, Cátedra. – N. Fraser (2017), "El destino de la igualdad en un mundo financiarizado", en E. Rojas y M. Cuesta (dirs.), Conversaciones con Nancy Fraser: justicia, crítica y política en el siglo XXI, Buenos Aires, UNSAM. – C. de Pizan (2020), La ciudad de las damas, Buenos Aires, Siruela.

VANESA VAZQUEZ LABA

CLADEM. El Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer es una red feminista que agrupa organizaciones no gubernamentales y personas que trabaja de manera militante para contribuir a la plena vigencia de los derechos humanos de las mujeres de la región. Busca contribuir a la construcción y el fortalecimiento de democracias radicales con justicia social, libres de discriminación, desde una perspectiva multidisciplinaria e interseccional. Utiliza el derecho como herramienta de cambio reconociendo la diversidad cultural, étnico-racial, sexual, intergeneracional y social, a lo largo del ciclo vital. Trabaja para combatir la violencia contra las mujeres y las niñas, lograr mayores garantías para el ejercicio de los derechos sexuales, reproductivos, económicos, sociales, culturales y ambientales, y para aumentar la participación política y el liderazgo de las mujeres. A la fecha está formado por quince países organizados en subregiones: Bolivia, Colombia y Perú (subregión andina); Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil (subregión Cono Sur); República Dominicana, Puerto Rico, México (subregión Caribe y México); Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Panamá (subregión Centroamérica). Su órgano máximo de decisión es la Asamblea Regional, que define las líneas políticas e institucionales y elige a la Coordinadora Regional de manera rotativa. El Comité de Gestión, compuesto por cinco integrantes que representan cada subregión, rota cada año y medio. El Consejo Consultivo está compuesto por las miembras fundadoras y quienes han cumplido un rol relevante en la red. Las Coordinaciones Nacionales ad honorem son elegidas periódicamente por sus activistas y organizaciones. La Oficina Regional estuvo ubicada durante muchos años en Lima, Perú. Actualmente se encuentra en Ciudad de México.

Historia. Se gesta en la III Conferencia Mundial de la Mujer de Naciones Unidas (Nairobi, 1985), al calor de la creciente organización del movimiento feminista latinoamericano y del Caribe, y de la recuperación de las democracias en muchos países. Un grupo de feministas, críticas de la falta de perspectiva de género del Poder Judicial regional y que venían utilizando el derecho como herramienta de cambio, comprenden la necesidad de articular estrategias. Se constituye formalmente el 3 de julio de 1987, en San José, Costa Rica, y en 1989 se logra la personería jurídica regional. Desde 1995 obtiene reconocimiento para participar en las actividades de la ONU; en 2002 el reconocimiento ante la OEA, y en 2011 el estatus consultivo ante la Unesco. En treinta y tres años de trabajo ininterrumpido, logró un acumulado histórico por el que se la requiere para sumarse a iniciativas, consorcios y alianzas en diversos proyectos. Sus áreas

conceptuales y operativas son: monitoreo, litigio estratégico, formación.

Monitoreo. Realizó desde comienzos de los 90 el seguimiento de los tratados de derechos humanos (de nivel internacional y regional) y las resoluciones de sus respectivos Comités de Expertxs (en particular aquellos que abordan y amplían los derechos de las mujeres), así como en aniversarios de conferencias internacionales o regionales relevantes, o las metas (ODM, ODS) y otros mecanismos de evaluación sobre el avance de cada país, como el Examen Periódico Universal (EPU). En los últimos años incluyó, asimismo, reivindicaciones de los grupos GLTBIIQ+. Para ello elaboró informes sombra o alternos a los gubernamentales, regionales y nacionales, en muchas ocasiones en alianza con otras organizaciones feministas. Desarrolló acciones de cabildeo con presencia en las reuniones evaluativas, difusión en los países y nuevas propuestas. El último de ellos a nivel regional se realizó conjuntamente con Congo LAC CSW para los veinticinco años de la Plataforma de Acción de Beijing. También participa en el seguimiento de ODS elaborando hojas informativas con datos provenientes de los Cladem nacionales, del índice de género de EM2030 y de la articulación Mira que te Miro, que sigue el Consenso de Montevideo. A nivel nacional, varios Cladem están siguiendo la Agenda 2030 elaborando informes alternos cuando sus países presentan informe oficial.

Balances Regionales. Otra forma de monitoreo fue la realización sistemática de balances regionales en ocasión de aniversarios o eventos especiales, como Cairo + 10 y Cairo + 20 (aniversario de la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo de la ONU, El Cairo, 1994), Beijing + 10 (1995-2005) o sobre temáticas específicas, como el embarazo infantil forzado (EIF), del cual se ha desprendido el dictado sistemático del Diplomado EIF (2014), o sobre violencia, reflejado en el Informe Regional Alterno al CEVI (2016), entre otros. En la actualidad las actividades se centran en el embarazo y la maternidad infantil forzada, el seguimiento de los ODS y actividades en conjunto con otras organizaciones regionales, como Equality Now, sin perjuicio de las alianzas y articulaciones en las que participa cada Cladem nacional.

Litigio estratégico internacional. En colaboración con organizaciones aliadas, ha presentado ante los sistemas internacional y regional de protección de derechos humanos (como la CIDH o el Comité de Derechos Humanos de la ONU) casos paradigmáticos de graves vulneraciones a los derechos de las mujeres, con la finalidad de denunciar al Estado por acción, omisión, negligencia y/o tolerancia. Las resoluciones emitidas han permitido: 1) sentar

jurisprudencia género-sensitiva internacional que puede ser invocada ante la justicia nacional; 2) promover reformas a la normatividad nacional y la adopción de políticas públicas basadas en los fallos emitidos; 3) reparar a las víctimas y sancionar a los responsables. Esta estrategia es posible cuando se han agotado las vías internas y se evidencian fallas flagrantes en los sistemas de salud y/o administración de justicia nacionales para enfrentar las violencias, incluidas la sexual e institucional, contra las mujeres. Se construyó sólida argumentación jurídico-político-feminista para ampliar los marcos interpretativos de los derechos y garantizar la calidad procesal. Se buscó que las resoluciones jurisprudenciales positivas logradas en algunos casos se transformaran en instrumentos políticos ampliamente difundidos y utilizados en el activismo local, frente al Estado responsable y en todos los Estados de la región. Esto permitió desarrollar una permanente capacitación y sistematización de información relevante. En la mayoría se lograron los objetivos buscados, tanto la modificación de normas o políticas públicas como el resarcimiento de las víctimas. Mencionaremos algunos casos con sentencias favorables: el caso Maria da Penha c. Brasil motorizó la sanción de la ley brasileña contra la violencia hacia las mujeres; el caso KLL c. Perú logró que se considere tortura el obligar a continuar un embarazo cuando el feto es inviable; el caso Karen Atala vs. Chile (CIDH) sobre derechos de las personas con sexualidades disidentes; el caso Campo Algodonero vs. México (CIDH), sobre la muerte de tres jóvenes en un campo cerca de Ciudad Juárez; el caso Mamerita Mestanza c. Perú (CIDH), sobre esterilizaciones forzadas; el caso LNP c. Argentina (ACNUDH), sobre la violación de una joven indígena por parte de tres varones; el caso LMR c. Argentina (ACNUDH), sobre una menor con retraso madurativo al que el Estado negó su derecho a un aborto legal, que fue tomado como antecedente por el fallo FAL de la CSJN y citado por su sigla en la ONU, CCPR/C/101/D/1608/2007, entre otros. Estas sentencias ayudan al avance del sistema internacional de los derechos humanos, basados en uno de sus principios fundamentales: la no regresividad.

Formación. Llevó a cabo numerosos seminarios nacionales e internacionales, con participación de expertas como Rosa Cobo, María Luisa Femenías, Silvia Pimentel, Marisa Herrera y otras feministas de reconocida trayectoria. En junio de 2020 se lanzó la cuarta edición del Diplomado Embarazo y Maternidad Infantil Forzados en América Latina y el Caribe, que incluye la conferencia "El EIF desde la obligación de garantía de derechos que tienen los Estados", con ochenta cursantes en cada una y una tasa de egreso de más del 50%. A las actividades regionales se suman las tareas de formación a niveles nacionales.

Campañas. Dado que el interés de Cladem siempre fue incidir en el logro de mayores derechos, estas acciones se vieron complementadas o articuladas en campañas de dos o tres años de duración. Entre ellas citaremos: “Sin las mujeres, los derechos no son humanos”, una campaña de aportes al 50º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos; “Ya es hora, es tiempo: el Estado es responsable”, que articuló diferentes iniciativas en cada país reclamando por reformas legales o un cumplimiento más efectivo de la legislación vigente; “Por una educación no sexista y antidiscriminatoria”, que desarrolló seminarios, investigaciones y publicaciones en los diferentes países. En los últimos años y a raíz de los brutales casos de encierro de niñas embarazadas que fueron obligadas a parir, se impulsó la campaña “Embarazo infantil forzado es tortura”, para alertar sobre este problema y exigir a los Estados que cumplan con sus compromisos. Esta campaña partió de una investigación regional y continúa en la actualidad. En alianza con Girls Not Brides (parte de la red ALIADAS), junto con agencias de la ONU, se impulsan acciones y debates alrededor del matrimonio y uniones tempranas, incluyendo el EIF.

Presentación de Amicus curiae. Esta institución jurídica, que se lee como “amigo del juez” fue utilizada por Cladem de varios países para acompañar defensas ante violaciones de derechos humanos. Por ejemplo, en Tucumán y en Salta, Argentina, se apoyó a un grupo de madres que reclamaban al Estado el cese de la educación religiosa obligatoria en las escuelas públicas. El litigio recorrió diferentes instancias, llegando a la CSJN y logrando sus objetivos.

Premios otorgados a Cladem. En 2009, recibieron el Premio Rey de España para los Derechos Humanos (tercera edición) por su labor en la defensa y promoción de los derechos humanos y de los valores democráticos en Iberoamérica. En 2010, recibieron de The Peter and Patricia Gruber Foundation el Premio Gruber a los Derechos Humanos de las Mujeres, por haber contribuido significativamente en la promoción de la salud y derechos reproductivos mediante litigios, reformas legales y educación.

Publicaciones. A nivel regional y nacional, se elaboró una gran cantidad de materiales, en papel, digital y en CD. A continuación se mencionan los títulos de algunas de ellas, sobre todo de los últimos años (lista no taxativa): Nivel regional: Balance regional: diez años de avances legales después de El Cairo (2004), Sistematización de experiencias en litigio internacional: balance regional y estudio de casos (2009), Estrategias, alianzas y desafíos feministas en

materia de litigio internacional (2009), Educación sexual, derecho humano: la piedra y el viento (2010), Jurisprudencia sobre derechos humanos de las mujeres: comités monitores. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas (2011), DESC-A: guía para la identificación, selección y judicialización de casos (2012), ocho cuadernillos sobre cada uno de los casos de litigio estratégico (2012), Conociendo casos de violencia contra las mujeres defendidos en el sistema de justicia internacional (2013), El desafío que los Estados cumplan con los derechos humanos de las mujeres (2013), Sistematización de la incidencia de Cladem en las políticas públicas y en la jurisprudencia internacional sobre violencia contra las mujeres (2014), Discriminación múltiple, interseccionalidad e igualdad multidimensional en el marco de los derechos humanos (2014), Aproximaciones a la teoría crítica feminista (2014), Balance regional DSR: Cairo + 20 (2014), Sistematización de la incidencia de Cladem en las políticas públicas y en la jurisprudencia internacional sobre violencia contra las mujeres (2014), Los derechos de las mujeres en clave feminista: experiencias del Cladem (2015), Acceso a la justicia y erradicación de la violencia contra las mujeres (2015), Afirmando Derechos y desarrollando capacidades de mujeres activistas de organizaciones de América Latina y el Caribe (2015), Informe regional alterno al Comité de Expertas (CEVI). Tercera ronda de evaluación multilateral (2016), Niñas madres. Balance regional: embarazo y maternidad infantil forzada en América Latina y el Caribe (2016), Jugar o parir: embarazo infantil forzado en América Latina y el Caribe (2016), Tejiendo estrategias feministas para prevenir, sancionar y erradicar el embarazo infantil forzado en América Latina y el Caribe (2016).

Todos los países elaboraron informes sombra en numerosas oportunidades, así como la recopilación de jurisprudencia sobre derechos de las mujeres y balances nacionales sobre los temas seleccionados para los balances regionales. Además de ellos, podemos mencionar en los últimos veinte años: Propuesta de ley para la prevención, atención, sanción y erradicación de la violencia contra las mujeres en República Dominicana (2008), Estudio: mujeres desaparecidas en Panamá (2011), Propuesta de análisis y monitoreo respecto a graves violaciones de derechos humanos cometidos por el Estado de Uruguay (2015), Seminario sobre embarazo infantil forzado, a la luz del caso Lucía en Tucumán (2016), Grietas en el silencio (2011) y Abriendo grietas en el silencio (Argentina, 2018), Análisis jurídico-político sobre la situación de la penalización absoluta del aborto en El Salvador (2015).

CRISTINA ZURUTUZA

CONFERENCIAS Y CONVENCIONES INTERNACIONALES. La creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo como objetivo estructurar un sistema internacional a fin de preservar la paz y la seguridad, así como el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales, e incluyó desde sus orígenes la no discriminación contra las mujeres.

En la Conferencia de San Francisco de 1945, dedicada a redactar la Carta de la ONU, se incluye la promoción de los derechos humanos entre sus fines esenciales. La presencia de mujeres en las delegaciones, tanto en las oficiales como en las ONG, en especial de países latinoamericanos, permitió avanzar en la creación de la Comisión de Derechos Humanos (CDH), que oportunamente fue presidida por Eleonora Roosevelt. Aunque no se hiciera una enumeración completa de los derechos humanos, sí se logró una referencia explícita a la prohibición de la discriminación sexual y la creación en 1946 de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW). Esta participó en la elaboración final de la próxima declaración y su logro más conocido fue cambiar la redacción del texto del artículo 1º, que decía “todos los hombres nacen iguales”, por el texto definitivo de “todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos”.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 puso en marcha el sistema internacional de promoción y protección de los derechos humanos, que reconocía la igualdad de derechos entre todos los seres humanos y que establecía en su artículo 2º la prohibición de la discriminación sin distinción de ningún tipo, ya sea raza, color, sexo.

En 1967, la Asamblea General de la ONU adoptó la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, promovida por la CSW.

La persistencia de las desigualdades de género cambiaron los enfoques de igualdad jurídica a la igualdad real. Las críticas teóricas y políticas de la segunda ola del feminismo, con definiciones como el patriarcado, el género, la sexualidad, el aborto, las violencias de género, incidieron en las nuevas visiones que dominaron en los avances internacionales.

Este sistema está conformado por instrumentos que consagran derechos y

estipulan compromisos (convenciones, conferencias, declaraciones) e instancias de vigilancia (Comisión de Derechos Humanos, el Consejo Económico y Social o la propia Asamblea General), además de instancias de supervisión que fijan cada tratado o convención (CEDAW).

El área de la mujer dejó de ser un espacio independiente para transversalizar la cuestión de género en distintas problemáticas tratadas dentro de todos los ámbitos e instrumentos de la ONU, como es el caso de la incorporación detallada de "derechos reproductivos" y de "género" en la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo, 1994).

La participación de las organizaciones feministas y de mujeres logró mayor nivel de institucionalización e incidencia en los debates y acuerdos asumidos por los Estados, como así también evitó retrocesos en materia de derechos adquiridos.

Se realizaron cuatro conferencias mundiales y catorce conferencias regionales de la mujer (Cepal), se aprobaron programas y planes de acción. Se aprobó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y se incluyeron los derechos de las mujeres en varias convenciones de derechos humanos (Derechos del niño, Derechos de las Personas Mayores, Derechos de Personas con Discapacidad).

Conferencias Mundiales de la Mujer. Como resultado de los avances y reclamos de las mujeres, se celebró la Primera Conferencia Mundial de la Mujer en Ciudad de México en 1975 bajo el lema "Igualdad, desarrollo y paz", a la que le siguió el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer. Se recomendó avanzar en un nuevo instrumento para erradicar definitivamente la discriminación contra la mujer y las medidas necesarias para su incorporación igualitaria en la sociedad. Se promovió el Primer Plan de Acción Mundial (1975-1985) y se crearon el Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW) y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM). Participaron representantes de 133 gobiernos, al tiempo que 6000 representantes de ONG asistían a un foro paralelo. Esta Conferencia se reconoce como un faro que inició una nueva etapa del movimiento feminista primero en México y luego en el resto de América Latina.

En la Segunda Conferencia Mundial de la Mujer en Copenhague en 1980, se examinaron los logros en materia de salud, educación y empleo. La mujer fue

declarada “agente y beneficiaria del proceso de desarrollo en todos los sectores y todos los niveles”. Para combatir la desigualdad relacionada con el acceso a los recursos y a la propiedad, mejorar la protección y el acceso a la herencia, custodia de hijos y nacionalidad, como así también a la participación política, se impulsó la estrategia de la “educación legal popular” para el conocimiento y práctica de los derechos. Se habló de violencia, pero desde el enfoque de la salud.

La Tercera Conferencia Mundial de la Mujer (Nairobi, 1985) mostraba el cambio producido en la conciencia internacional y principalmente sobre el impacto de la situación de la mujer en el desarrollo. Se aprobó el documento las Estrategias de Nairobi, que promovía mayor participación de las mujeres en igualdad de condiciones con los varones en todas las esferas políticas, sociales y económicas y su pleno acceso a la educación y capacitación. Se consideró la eliminación de la violencia como parte de los derechos humanos y se habló del control de las mujeres sobre su fertilidad, antecedente de los derechos reproductivos. El foro de las organizaciones de la sociedad civil en Nairobi congregó a 15.000 mujeres de todo el mundo. Un grupo de mujeres argentinas a su regreso se autoconvocaron, en 1986, y dieron surgimiento a los Encuentros Nacionales de Mujeres.

En la Segunda Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), se dio un paso fundamental en el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres. Se amplió de manera sustancial el temario a fin de incluir violaciones que afectan específicamente a las mujeres. Se aprobó la Declaración y el Programa de Acción de Viena. El mandato de la Conferencia estableció: a) los derechos humanos de las mujeres y las niñas son parte inalienable e indivisible de los derechos universales; b) la igualdad de las mujeres y sus derechos humanos son criterios que deben integrarse a todas las actividades del sistema de la ONU; c) todos los órganos creados en virtud de tratados deben incluirlos, los Estados deben dar información sobre situaciones de jure y de facto. Se solicitó a la Asamblea General una Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, que se aprobó en diciembre de 1993, ya que el texto de la CEDAW no hacía mención expresa de esta problemática. Se consideró que la violencia es una de las principales discriminaciones que sufren las mujeres, por lo tanto se la integró explícitamente a las disposiciones de la CEDAW. Se creó una relatoría de derechos humanos de la mujer en Naciones Unidas.

Las mujeres latinoamericanas, por su larga experiencia en la lucha contra las

dictaduras y represiones en sus países, fueron las primeras en adoptar el lenguaje de los derechos humanos en relación con la violencia contra las mujeres y, en consecuencia, participaron activamente en las reuniones previas de esta Conferencia. Más de cincuenta grupos feministas, así como el IIDH, el ILANUD y el Cladem, participaron en Conferencias Satélites, denominación dada a las reuniones de organizaciones no gubernamentales, y lograron acordar un programa de diecinueve puntos, decisivo en el salto cualitativo dado por esta Conferencia.

La Cuarta Conferencia Mundial (Beijing, 1995) se celebró cuando se cumplían cincuenta años de la creación de las Naciones Unidas. Entre la Conferencia de Viena y esta, se celebraron otras conferencias de Naciones Unidas que reconocieron la especificidad de los derechos humanos de las mujeres, como la Conferencia Internacional sobre la Población y Desarrollo (El Cairo, 1994), la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, denominada Cumbre de la Tierra (Río de Janeiro, 1992) y la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, 1995).

Esta Cuarta Conferencia significó un avance decisivo en cuanto a la instalación en la agenda pública de los derechos de las mujeres. Generalizó el concepto de género, la transversalidad de género y la incorporación de la perspectiva de género. Fue la conferencia de Naciones Unidas con mayor movilización y puso en evidencia el peso del movimiento de mujeres a nivel mundial.

La actividad desarrollada en su preparación permitió un salto cualitativo tanto a nivel de los mecanismos de las mujeres de la región como del movimiento de mujeres y del feminismo, que permitió la creación de una coordinadora regional de ONG que elaboró propuestas que presentó a los gobiernos, a la Cepal y llevó a Beijing.

Argentina fue la sede de la VI Conferencia Regional sobre la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social, en 1994, preparatoria de la cumbre de Beijing, y allí se aprobó el Programa de Acción Regional (1995-2001). En el Foro Mundial de ONG participaron alrededor de 1500 mujeres.

En nuestro país, las actividades realizadas por el Consejo Nacional de la Mujer, organismo jerarquizado a nivel de Secretaría de Estado desde 1991, convocaron a otras instancias gubernamentales nacionales y provinciales y a las organizaciones de mujeres y feministas, lo que permitió avanzar en todo el país

con la instalación del tema de género, de los derechos humanos, del desarrollo, mediante una amplia difusión de la conferencia y sus objetivos, así como la realización de talleres, seminarios y encuentros para la discusión y elaboración de propuestas que se integraron a los informes del país. Se elaboró y presentó el Informe nacional sobre la situación de la mujer en la última década en la República Argentina en materia de reconocimiento de derechos, participación política, salud, trabajo, educación, pobreza, violencia.

La Cuarta Conferencia aprobó la Plataforma de Acción de Beijing, que estableció un grupo básico de medidas prioritarias que debían aplicarse en los siguientes cinco años. A tal fin, se establecieron esferas de especial preocupación, donde se diagnosticó el problema y se propusieron objetivos estratégicos y medidas concretas para su solución. Estaban referidas a la persistente carga de la pobreza que afecta a la mujer; las disparidades y desigualdades de acceso en materia de educación y capacitación y en materia de atención a la salud y servicios conexos; la violencia contra las mujeres también dentro de los conflictos armados; desigualdad en las estructuras y políticas económicas, en las actividades productivas y acceso a los recursos; limitaciones en el ejercicio del poder y en las decisiones a todos los niveles; falta de mecanismos suficientes para promover el adelanto de la mujer y protección de sus derechos humanos; estereotipos y desigualdad de acceso y participación en los sistemas de comunicación y difusión; desigualdades en la gestión de los recursos naturales y la protección del medio ambiente, y sobre la discriminación contra la niña y violación de sus derechos. Se considera que esta Conferencia tuvo un carácter vinculante, en el sentido de que desarrolló las medidas que deben adoptarse para cumplir con lo estipulado en la CEDAW.

Beijing significó un hito para el movimiento de mujeres y el feminismo, más de 50.000 mujeres se reunieron en el Foro Mundial de ONG. Fue la ocasión donde se constituye el carácter global del movimiento de mujeres, como así también su incidencia en los debates mundiales.

CEDAW. En respuesta a la recomendación de la Primera Conferencia Mundial de 1975, la CSW avanzó en la redacción de este instrumento internacional. La CEDAW fue adoptada en 1979 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Es una referencia para garantizar a las mujeres la igualdad con los varones en el goce de sus derechos económicos, culturales, civiles y políticos. Fue configurada como una carta fundamental de los derechos humanos de las mujeres y después de 1993 pasó a ser uno de los ocho tratados principales del

sistema de derechos humanos de la ONU. Está integrada por un preámbulo y treinta artículos. Define la discriminación y establece un concepto de igualdad sustantiva, equipara el derecho en el ámbito público, y los amplía al ámbito privado; la responsabilidad estatal se amplía a actos que cometen personas privadas, empresas o instituciones no estatales y no gubernamentales. Compromete a los Estados a adoptar medidas legislativas y de políticas públicas, modificar usos y prácticas discriminatorias que afecten el goce y ejercicio pleno de los derechos humanos y las libertades fundamentales por parte de las mujeres (artículos 2 y 3), permite medidas transitorias de acción afirmativa, reconoce el papel de la cultura y las tradiciones en el mantenimiento de la discriminación y compromete a los Estados a eliminar estereotipos en los roles de hombres y mujeres. Establece la creación de un Comité ante el cual los Estados Partes deben presentar informes periódicos con relación al cumplimiento de la Convención. Un rol muy importante del Comité son las recomendaciones generales que son documentos que actualizan conceptos sobre las disposiciones en materia de salud, violencia, acciones positivas, participación política, el concepto de género, etc.

Recién en 1999 se aprobó el Protocolo Facultativo de la CEDAW, que establece el procedimiento para las denuncias a violaciones de sus disposiciones ante el Comité, así como para las investigaciones sobre violaciones graves o sistemáticas cometidas por un Estado Parte y que pudieran ser iniciadas por el Comité. En nuestro país, la Convención tiene rango constitucional desde 1994 y el protocolo fue ratificado en 2007.

Convención de Belém do Pará. En nuestra región la Asamblea de la OEA en 1994 aprobó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará), que fue el primer instrumento regional que reconoce a la violencia contra la mujer como una violación de los derechos humanos y el primero a nivel mundial aunque no el único. En su preámbulo, la Asamblea de la OEA expresa su preocupación por que "la violencia en que viven muchas mujeres de América es una situación generalizada, sin distinción de raza, clase, religión, edad o cualquier otra condición". Se reconoce que "la violencia contra la mujer es una ofensa a la dignidad humana y una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre mujeres y hombres".

Entre los más importantes avances de esta Convención se encuentran la definición de los tipos de violencia: física, psicológica y sexual. Al ratificarla,

los Estados han aceptado su responsabilidad respecto a la violencia de toda índole que sufre la mujer en cualquier ámbito, tanto público como privado, y los obliga a dictar acciones preventivas. La Convención dispone crear mecanismos para dar trámite a las denuncias contra los Estados por violación de normas de la Convención. El Sistema Interamericano de Derechos Humanos, a través de la Relatoría de la Mujer de la Comisión Interamericana y fallos de la Corte Interamericana, va dando sustento a la obligatoriedad de los compromisos asumidos por los Estado Partes. Permite la presentación de denuncias de personas, grupos de personas o entidades no gubernamentales ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Los Estados Partes deben presentar informes periódicos para su examen ante la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) por intermedio del Comité de Expertas (MESECVI).

En nuestro país, la ley 26.485 recoge las recomendaciones de este comité incorporando los distintos tipos y manifestaciones de las violencias, como así también el deber del Estado de elaborar un plan para prevenir, asistir y erradicar la violencia contra las mujeres, entre otros aportes.

El Convenio 190 de la OIT. Aprobado en junio de 2019, se aplica a todos los sectores, público o privado, tanto de la economía formal como informal, en zonas urbanas o rurales, y alcanza tanto a trabajadores como trabajadoras, pero reconoce que son ellas las más expuestas a la violencia y al acoso laboral, sobre todo en situaciones más vulnerables, como tareas nocturnas o de personas migrantes. Entiende por acoso y violencia un conjunto de comportamientos y acciones inaceptables que "tengan por objeto provocar, ocasionen o sean susceptibles de ocasionar, daños físicos, psicológicos, sexuales o económicos". La norma contempla las comunicaciones profesionales, en particular las que se realizan por medio de tecnologías de la información y comunicación. En marzo de 2020, el Poder Ejecutivo envió el proyecto de ley para la ratificación del Convenio 190 y la Cámara de Senadores de la Nación en junio de 2020 dio media sanción al proyecto que ratifica el Convenio 190 de la OIT sobre eliminación de la violencia y el acoso en el mundo del trabajo. El convenio considera a la violencia y el acoso como una violación o abuso de los derechos humanos incompatible con la igualdad y el concepto de trabajo decente. Por primera vez se habla de violencia de género en una convención de la OIT.

Seguimiento de los compromisos asumidos por los Estados. En diferentes encuentros internacionales se realiza el seguimiento del cumplimiento de las obligaciones y compromisos asumidos por los Estados Partes al suscribir las

convenciones y los planes de acción; de manera prioritaria se revisa lo dispuesto en la Plataforma de Acción de Beijing (Beijing + 5, + 10, + 15). También participan organizaciones feministas en la auditoría e incidencia en estos ámbitos y reuniones.

La Cepal convoca cada tres años a la Conferencia Regional de la Mujer de América Latina y El Caribe, donde la División de Asuntos de Género opera como secretaría técnica de los gobiernos de la región y articula sus acciones con la Comisión Jurídica y Social de la Mujer de la ONU. Estas conferencias a las que concurren delegaciones oficiales, organismos de Naciones Unidas y representantes de las organizaciones no gubernamentales constituyen un ámbito de evaluación de los avances y de los obstáculos en el cumplimiento de las obligaciones asumidas por los Estados Partes, de nuevos aportes teóricos, de discusión y de consensos. Al mismo tiempo, de reafirmación de compromisos, así como de soporte y guía para el diseño y ejecución de políticas públicas a nivel de los países.

Los acuerdos políticos arribados por los gobiernos se plasman en consensos que constituyen el derrotero que orienta la agenda regional de género y las estrategias para los gobiernos, los organismos y la sociedad civil. Estos consensos fijan los lineamientos de igualdad y de equidad, de los derechos humanos, de la institucionalización de la perspectiva de género en el aparato público, entre otros, y representan una herramienta de primer orden. Merecen destacarse por la instalación de nuevos temas y de las obligaciones asumidas, entre otros, los que se mencionan a continuación:

El Consenso de la Décima Conferencia realizada en Quito en 2007 acuerda propuestas innovadoras de carácter estructural, como la paridad y el cuidado: 1) la participación política y paridad de género en los procesos de adopción de decisiones en todos los niveles, y 2) la contribución de las mujeres a la economía y la protección social, especialmente en relación con el trabajo no remunerado.

En 2016 se celebró en Montevideo la XIII Conferencia Regional de la Mujer, en la que se aprobó la estrategia de Montevideo para la implementación de la agenda regional de género en el marco del desarrollo sostenible hacia 2030.

Entre el 27 y el 31 de enero de 2020 se llevó a cabo en Santiago de Chile la XIV Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe que organiza la Cepal, sobre la autonomía de las mujeres en escenarios económicos

cambiantes.

La región latinoamericana ha sido parte importante de ininterrumpidos avances institucionales y de políticas públicas, pero nuestra realidad nos muestra enormes desigualdades sociales y de género. En la actualidad, son muchas las deudas y desafíos pendientes de los Estados Partes: la división sexual del trabajo, la pobreza, el empoderamiento económico de las mujeres, la persistencia de las violencias de género, derechos sexuales y reproductivos, entre otros. El movimiento feminista discute sobre los límites que presenta lo global en este marco internacional y la prioridad de las acciones de incidencia en los ámbitos nacionales, donde las propuestas y agendas feministas en muchos casos han sido asumidas por los Estados.

En 2019 ONU Mujeres promovió debates por los veinticinco años de la Conferencia de Beijing que convocaron a protagonistas de distintos ámbitos. Una conclusión fue el reconocimiento de un cambio de etapa que ha significado este nuevo hito del movimiento feminista en nuestro país especialmente, pero también en el resto del mundo. La centralidad que adquirió el feminismo como movimiento social y político y su capacidad de interpelar a todos los sectores sociales en los países plantea nuevos desafíos a los organismos internacionales.

Véase: A. Facio (2011), “Viena 1993, cuando las mujeres nos hicimos humanas”, Pensamiento Iberoamericano, 9. – NU. CEPAL (2017), “40 años de Agenda Regional de Género”. – S. Sanz (2012), “Acuerdos y consensos regionales: soporte y guía para las políticas de igualdad de género en los países de la región”, Revista Democracia y Derechos Humanos, I (2).

SUSANA SANZ – VIRGINIA FRANGANILLO

CONTINUUM LESBIANO. En 1980, Adrienne Rich, poeta y ensayista estadounidense nacida en 1926, escribe un texto fundamental para la teoría feminista: "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" (v. HETEROSEXUALIDAD OBLIGATORIA). En él, hace una dura crítica a las ciencias sociales en general y a las teóricas feministas en particular por colaborar en sus escritos con el ocultamiento o la tergiversación de la vida lesbiana. Esta situación estaría provocada por la falta de reconocimiento de la heterosexualidad como institución política y norma social obligatoria que mantiene a las mujeres bajo el poder masculino a través del control de su sexualidad; desviando, así, el poderoso caudal de energía y poder suscitado en la experiencia entre mujeres. De este modo puede entenderse, según Rich (2001), "cómo y por qué la opción de las mujeres por otras mujeres como fervientes camaradas, compañeras de trabajo, tribu, ha sido aplastada, invalidada y condenada al secreto y disimulo y la existencia lesbiana abandonada, desestimada o percibida en una gama que se extiende desde lo desviado hasta lo repugnante".

La magnitud de recursos con los que se ha impuesto y se sostiene la ideología de la heterosexualidad (recursos que van desde lo discursivo, la tradición, la propaganda, la educación, en síntesis, el control de la conciencia, hasta la brutalidad física) hacen pensar a Rich "en la existencia de un enorme potencial de fuerzas contrarias que se pretende controlar". Con el fin de dar sustento a esta idea, elabora el concepto de continuum lesbiano por medio del cual intenta articular un abanico de experiencias ginocéntricas –a través de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia– desde donde recuperar una fuente de conocimiento y poder a disposición de las mujeres. Lo que está en juego aquí no es simplemente el hecho de que una mujer haya tenido o deseado conscientemente tener experiencias sexuales con otra mujer, sino la reapropiación del potencial emancipatorio desdibujado de la experiencia entre mujeres. Así, el continuum lesbiano puede abarcar todas "aquellas formas de intensidad primaria entre mujeres, como una energía no solo difusa sino también omnipresente en el compartir la alegría bien física, emocional o psíquica" (Rich, 2001).

El giro categórico de la propuesta de Rich consiste en haber desmontado la sexualidad femenina de la trampa de la heterosexualidad compulsiva, releyendo la experiencia lesbiana en clave política. Esto posibilitó un escenario particular para la existencia lesbiana dentro del pensamiento y el activismo feminista, al

revalorizar los lazos entre las mujeres y su caudal revolucionario en la lucha contra la dominación masculina.

Véase: A. Rich (1985), "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", Nosotras, que nos queremos tanto…, 3, Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid; (2001), "Sangre, pan y poesía", en Prosa escogida 1979-1985, Barcelona, Icaria.

MÓNICA D'UVA

CUERPO. En los inicios de la década de 1970, cuando el grupo de Boston sacó el libro Nuestros cuerpos, nuestras vidas, el feminismo dio comienzo a una crítica política del cuerpo y a una lucha en contra de las desigualdades experimentadas en él. A diferencia de otros enfoques, las feministas no se conformaron con explicar la influencia que ejercían las distintas representaciones del cuerpo, sino que pugnaron contra el uso que de este hacía la sociedad patriarcal. El cuerpo se convirtió en un espacio de lucha política. Más adelante, intentaron buscar respuestas a las incógnitas de la diferencia, sobre lo masculino y lo femenino, el cuerpo sexuado y la dicotomía sexo/género, cuestionada por los estudios queer.

Hablar del cuerpo nos lleva a una infinidad de campos del conocimiento y de la experiencia: el cuerpo productivo y el reproductivo, el de la performance atlética, el de la biología y la genética, el de la niñez y la ancianidad el de la sexualidad, el del placer y el goce y el de esos otros cuerpos desobedientes, como los queer, los anoréxicos, los obesos; también los mutilados por la guerra, los enfermos, los estériles, los desnutridos. Pero tanto los cuerpos abyectos como “los que importan” (Butler, 2002), siempre y en cualquier situación, son cuerpos sexuados y genéricos.

Las culturas posindustriales producen y reproducen el narcisismo vacío del que habla Gilles Lipovetsky, donde lo que rige es la lógica del mercado y la hegemonía tecnológica, con un predominio de la imagen mediática. En el cruce de estas coordenadas está el cuerpo. El desarrollo de nuevas tecnologías dirigidas al cuerpo ofrece la posibilidad –ilusión magnificada– de intervenir sobre su materialidad, de modificar, modelar, construir un cuerpo a la medida de las necesidades, los deseos y las fantasías hedonistas. Hay una intrusión tecnológica sobre los organismos que transforma radicalmente la anatomía y la fisiología, sea en el ámbito protésico, genético o bioquímico. Nadie sabe con certeza lo que está aconteciendo con los cuerpos y las sexualidades en el ciberespacio. ¿Qué sabemos, por ejemplo, sobre el futuro de la dicotomía heterosexual después de la clonación?

Lo mismo ocurre en el ámbito sociopolítico: ¿cómo se vive la globalización y la cultura de la mercancía en las sociedades poscoloniales, saturadas de cuerpos de desecho, migrantes, exiliados, desnutridos y enfermos?

Las aportaciones actuales del feminismo y de la teoría queer han subrayado la

complejidad y heterogeneidad de los cuerpos en contraposición con la ideología de género, que presenta la dicotomía hombre/mujer a partir de identidades excluyentes, definidas en términos de gruesas diferencias anatómicas y donde el binarismo hombre/mujer se presenta bajo la norma heterosexual. Sin embargo, esta gruesa dicotomía esconde un complejo proceso de finas capas que intentan mantener un equilibrio: la apariencia de género con sus diferencias anatómicas, los roles de género, la orientación sexual, las fantasías sexuales, la afectividad generizada. La construcción y la vigencia de cada una de estas capas trata de un ir y venir de lo femenino a lo masculino, respondiendo al imperativo de género, que constantemente exige una declaración frente a la sociedad y frente a uno mismo.

El construccionismo ha optado por separar metodológicamente el cuerpo material del construido socialmente a través de las categorías sexo y género. El cuerpo biológico constituye el material sobre el cual actúan la subjetividad y el discurso, la cultura y la conciencia. El cuerpo socialmente construido subraya la naturaleza inacabada de un cuerpo que se va transformando con las elecciones de vida, pero que como cuerpo "natural", al fin y al cabo, da cuenta de la experiencia corporal que transita de la vida a la muerte. Sin embargo, este enfoque ha sido fuertemente criticado por utilizar sin cuestionar las nociones básicas de la cultura occidental: las dicotomías cuerpo/alma, materia/espíritu, biología/sociedad, femenino/masculino. La cuestión es cómo entender el cuerpo, reconociendo a la vez su corporeidad, su materialidad, que por una parte está fuera del discurso (nace y muere, envejece y enferma, produce vida) pero, por otra, no puede entenderse sin el discurso. ¿Una corporeidad atrapada por la cultura?

Pensar el cuerpo sin considerar el inconsciente pareciera no ser suficiente. El psicoanálisis nos lleva al escenario del cuerpo deseante, pulsional y de goce, al del inconsciente, al de la diferencia sexual. El inconsciente encarna en el cuerpo desde su dinámica pulsional y sus formas de goce. La noción de pulsión hace trascender al cuerpo biológico sacándolo de los dominios de la necesidad para llevarlo al intrincado espacio de la subjetividad, de sus paradojas y torceduras topológicas. Freud postula la pulsión como ese punto límite entre lo somático y lo psíquico: un cuerpo con orificios pulsionales, ubicados entre el "adentro" y el "afuera" de lo corporal. Un cuerpo erógeno, y sexual, en cuyos orígenes está el deseo materno y los fantasmas que lo acompañan. "Las configuraciones fantasmáticas quedan profundamente ancladas en el cuerpo erógeno y en la constitución sexuada del sujeto" (Baz, 2000), aquello que para Judith Butler

constituyen los “apegos apasionados”.

Butler ocupa un lugar preponderante en los actuales debates sobre la construcción de los cuerpos sexuados. Se inscribe en las críticas políticas de las luchas feministas, homosexual y queer. Para ella lo importante es cómo transformar el sistema imperante, no solo cómo resistir –según Michel Foucault–, ya que la resistencia es parte intrínseca en las relaciones de poder, sino socavando el sistema desde el lugar mismo de su producción, es decir, el inconsciente. Es ahí donde se producen y se reproducen los cuerpos dentro de una compulsiva “matriz heterosexual”. Ahí se sujeta y somete a los cuerpos a un sistema de dominación patriarcal, a partir de lo que llama los “apegos apasionados” y las “identificaciones melancólicas”.

La pulsión significa ir a la deriva, ya que esta no tiene un objeto. En los animales, el objeto se encuentra determinado genéticamente. No sucede lo mismo con los seres hablantes, puesto que para estos no hay objetos predeterminados, sino derivas libidinales, lo cual marca, de entrada, una ambigüedad sexual fundamental. Para Jacques Lacan, en el cuerpo anudan tres registros: Real, Simbólico e Imaginario. Por un lado, una construcción simbólico-imaginaria, y por otro, un resto fuera de toda imaginarización y que es del orden de lo no dicho, de lo Real, por su estatus pulsional vinculado con el goce. Para cada hombre y para cada mujer o alguna de sus variantes, el deseo y el goce se refugian en esos objetos llamados “objetos causa de deseo”, los “a” lacanianos. En lo simbólico el objeto “a” emerge como objeto de deseo producto de la ley. En otro extremo, el objeto “a” en su colindancia con lo real se encuentra con el goce y la pulsión de muerte (Freud postula una dualidad pulsional vida-muerte que, según señala Baz, nos permite “repensar al erotismo y la sexualidad”, dado que la muerte en psicoanálisis no es algo contrario a la vida, sino consustancial a ella).

El registro de lo imaginario revela la complejidad del vínculo del cuerpo con su imagen, sostenida por la mirada del Otro, donde se produce una alienación fundante. En el psicoanálisis lacaniano, podemos colocar el género en el orden de lo Imaginario que se reafirma como un semblante, y que nos remite en parte al lugar de la mascarada de lo femenino y de la impostura de lo masculino. En lo simbólico, lo corporal es esa superficie de inscripción de la palabra, el interdicto y la ley, y la castración simbólica que instaura la incompletud fundamental y la falta.

En lo simbólico, la palabra es la que hace cuerpo la carne. El significante mortifica al cuerpo y por obra del significante quedamos separados de esa materialidad corporal. Desde lo simbólico, de acuerdo con las fórmulas de la sexuación, solo hay un significante del goce sexual: el falo. Y solo hay un goce: el goce fálico. Sin duda, esto obedece a un ordenamiento falocéntrico de la cultura, ahí donde una mujer "no es toda" (Lacan, 1975). Por esto en ellas hay que hablar de un "goce otro". La sexuación en Lacan indica lugares, de acuerdo con sus formas deseantes y de goce: lugar hombre, lugar mujer, los cuales pueden ser ocupados indistintamente por seres con pene o con vagina. En lo Real, las formas de organización del goce en el cuerpo y la diversidad deseante exceden al sexo en su materialidad. Asimismo, exceden los mandatos culturales de género, haciendo estallar la dicotomía simplista de este en la cultura. "La sexualidad no puede llegar a ser nunca totalmente capturada por ninguna regla" (Butler, 2006). Se trate del tecnocuerpo, del cuerpo generizado del construccionismo o el pulsional y deseante del psicoanálisis, en su materialidad resulta, en suma, indiscernible (Butler, 2002). En conclusión, si bien el cuerpo no se puede concebir fuera del discurso, de un orden significante o de la cultura, tampoco se puede reducir a ellos.

Véase: M. Baz (2000), Las metáforas del cuerpo: un estudio sobre la mujer y la danza, Ciudad de México, PUEG-UNAM. – J. Butler (1997), The Psychique Life of Power, Stanford University Press; (2002), Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo, Buenos Aires, Paidós; (2006), Deshacer el género, Barcelona, Paidós. – J. Lacan (1975), Encore. Séminaire XX, París, Seuil.

HUMBELINA LOYDEN SOSA – ÁNGELES SÁNCHEZ BRINGAS

CUIDADO. El cuidado es un elemento central del bienestar humano. Comprende un conjunto de actividades directas, de atención personal, e indirectas –como el trabajo doméstico requerido para tal atención–. Se trata de una actividad indispensable para la reproducción social y para sostener nuestras vidas, nuestro entorno y nuestro mundo que incluye cuidados físicos, emocionales y sociales y puede dedicarse a otras personas o a nosotrxs mismxs.

El concepto de cuidado es heredero de los debates sobre trabajo reproductivo –doméstico y no remunerado– (v. REPRODUCCIÓN, TRABAJO SEXUAL). Dicha perspectiva ha sido muy significativa en la teoría social por distintas razones: por ilustrar los vínculos entre las esferas productiva y reproductiva; por considerar que las actividades domésticas y de cuidado realizadas dentro del hogar constituyen un “trabajo” (rutinario e invisible); por dar cuenta de la profunda desigualdad que existe en su distribución y por iluminar el papel fundamental que tiene para el sostenimiento de la sociedad capitalista (v. ECONOMÍA FEMINISTA).

Si bien todo el mundo necesita cuidados a lo largo de la vida y todas las personas contamos con la capacidad de cuidar, su provisión es profundamente desigual. La carga de cuidados se concentra entre las mujeres de manera desproporcionada (Esquivel, Faur y Jelin, 2012). Los resultados de las encuestas de uso del tiempo son elocuentes: en todos los contextos, la participación de las mujeres en tareas domésticas no remuneradas y su costo horario en este trabajo es mucho mayor al de los hombres. La OIT estimó que el 76,2% del total de horas dedicadas al trabajo doméstico y de cuidados no remunerados en todo el mundo es aportado por las mujeres. La dedicación al trabajo reproductivo y no remunerado es además significativamente más importante que su aporte general al mundo del trabajo remunerado (OIT, 2019). Esto demuestra que la visión tradicional de las mujeres como esposas, madres y cuidadoras entra en tensión con su autonomía económica, en especial cuando ingresan al mercado de trabajo remunerado.

Las desigualdades de género en la asignación de cuidados intersectan con otras inequidades: socioeconómicas, étnicas, de estatus migratorio, etc., y redundan en un patrón de desigualdad que afecta de forma particular a las mujeres más pobres y desaventajadas de la sociedad. Ello demuestra que en la asignación de responsabilidades domésticas y de cuidados, la perspectiva cultural sobre a quién le compete cuidar se entrelaza con relaciones de poder y jerarquías prevalentes en las distintas sociedades. De ahí que la redistribución social de los cuidados

constituya un programa ético y político indispensable para modificar la estructura de las desigualdades sociales.

En última instancia, el cuidado constituye una disposición que, lejos de ser instintiva o “natural”, se aprende, se practica y se perfecciona en su mismo ejercicio (Tronto, 2015). Si hilamos más fino, es en el reconocimiento y en el cuidado del otrx en donde se construye una ética que va más allá de la actividad material (alimentar, educar o bañar a alguien) para ingresar en un entorno de sentidos e interacciones más sutiles. Ese ejercicio garantiza y, al mismo tiempo, supera el sostenimiento de cuerpos para otorgar un plus de dignidad a los sujetos.

La organización social y política del cuidado. Comprender el cuidado como parte de una organización social abre un espectro analítico diferente al del trabajo doméstico/reproductivo, en la medida en que nos obliga a trascender el espacio de la esfera doméstica y considerar el modo en que distintas instituciones estatales y mercantiles actúan como proveedoras de cuidado, y el impacto de esa configuración sobre el bienestar de la sociedad. Dentro o fuera del hogar, la provisión de cuidados puede ser remunerada o no. De hecho, el cuidado de las personas suele requerir la combinación de trabajo remunerado y no remunerado.

Los cuidados se desarrollan en distintos ámbitos: las familias, el Estado, el mercado y las comunidades, pilares que Shahra Razavi (2007) caracterizó como el “diamante de cuidado”. Esta figura simboliza el rol y la interacción de las cuatro instituciones mencionadas. Mientras las familias, los mercados y las comunidades son proveedoras de servicios, el Estado cumple el doble papel de proveer y regular la manera en la cual se asignan y distribuyen los cuidados en determinadas sociedades. De modo que la regulación por parte del Estado resulta crucial en relación con cuál será la participación de familias, mercados y comunidades en la organización social del cuidado.

No hay una modalidad unívoca de configurar roles, responsabilidades e interacciones de cada una de las instituciones del “diamante”, sino que estas difieren según los contextos históricos y políticos particulares. En esta dirección, las investigaciones feministas se abocaron a identificar el modo en que la orientación de las políticas sociales (herramientas capaces de apuntalar diferentes regímenes de bienestar) actúa en la configuración de las relaciones sociales y de género, mediante los mecanismos que les son propios, ya sea a

través de la provisión de servicios y transferencias estatales, o de la asignación de responsabilidades a las instituciones del mercado, la comunidad y las familias, a la vez que atribuyen posiciones diferenciales a hombres y mujeres. Esta labor ha iluminado una zona inexplorada por gran parte de los seguidores de la teoría de los estados de bienestar, al dar cuenta del rol del Estado en la construcción de determinados modelos familiares y en los efectos que sus políticas tienen sobre la vida de las principales cuidadoras, esto es, las mujeres.

De ahí se desprende que un análisis del bienestar estaría incompleto si se omitiera cómo se produce y organiza el cuidado en una sociedad determinada, y de qué forma intervienen en esa construcción los marcos legales e institucionales vigentes y el funcionamiento de los mercados (de trabajo, de bienes y de servicios), y cuáles son sus potenciales efectos para los sujetos.

Por ejemplo, cuando el Estado recorta servicios, estos son suplidos por los hogares, las comunidades o los mercados. En esa acción, se profundizan desigualdades socioeconómicas y de género preexistentes. Así, en los países del sur, las prácticas de cuidado comunitario y familiar resultan centrales para el sostenimiento de la vida en los sectores populares, mientras que los hogares de mayor poder adquisitivo tienden a mercantilizar los cuidados que alternan con la vinculación de la atención familiar. Por el contrario, cuando la provisión de servicios e infraestructuras estatales se incrementa, esto facilita la redistribución del trabajo de cuidados y la relativa disminución de la carga sobre las familias (esto es: sobre las mujeres). Lo cierto es que, en ocasiones, los límites entre estas instituciones no son rígidos ni estáticos. Por ejemplo, en muchos casos el Estado subsidia a instituciones del mercado o a organizaciones de la sociedad civil que proveen cuidados, haciendo porosa la frontera entre instituciones (Faur, 2014).

De tal modo, los análisis del nivel macrosocial conllevan desafíos conceptuales y metodológicos diferentes que los que analizan la división sexual del trabajo en el interior de los hogares. La interacción entre distintas instituciones participa de una compleja dinámica entre la oferta de servicios de cuidado y su demanda. En esta, se entrelazan aspectos culturales, tanto como desigualdades sociales, económicas y de poder.

Poner en juego la relación entre la oferta y la demanda, así como sus marcos institucionales, culturales y sociales, permite avanzar en la investigación empírica. En esta dirección, el concepto de “organización política y social del cuidado” alude a la configuración que surge del cruce entre las instituciones que

regulan y proveen servicios de cuidado y los modos en que los hogares de distintos niveles socioeconómicos y sus miembros acceden, o no, a ellos (Faur, 2014).

Bienestar y políticas de cuidado. Imprescindibles como son, los cuidados arrastran numerosas desigualdades que necesitamos desandar. Al establecer determinada arquitectura institucional en relación con la protección de los derechos y asignación de responsabilidades de la ciudadanía, el Estado puede actuar como un gran nivelador de oportunidades, mediante la provisión de recursos y servicios públicos. Para ello, es necesario que las políticas de cuidado se diseñen, implementen y evalúen con una perspectiva de género, clase e interseccionalidad, capaz de superar la inercia de la cultura familiarista y maternalista.

Tres son los elementos centrales mediante los cuales las políticas sociales pueden cubrir las necesidades de cuidado de las familias: 1) tiempo para cuidar; 2) dinero para cuidar, y 3) servicios para el cuidado. Dichos elementos se presentan en distintas formas y articulaciones en las políticas de protección social de contextos nacionales específicos y tienen distintas implicaciones en su capacidad de transformación de relaciones de género.

A su vez, las políticas de cuidado requieren incluir la consideración de las personas que realizan trabajos de cuidado de manera remunerada. Los estudios sobre este vasto sector de trabajadorxs reflejan la importante heterogeneidad que existe en su interior. Lxs trabajadorxs de la educación y la salud vinculadxs a provisiones estatales disfrutan de una mayor protección, mientras que lxs trabajadorxs de casas particulares y de espacios comunitarios experimentan condiciones de trabajo mucho más precarias (OIT, 2019). En tanto el horizonte de las políticas de cuidado debe orientar a la transformación de las agudas desigualdades presentes en la organización social y política del cuidado, será necesario no solamente apuntalar la profesionalización de estxs trabajadorxs sino, además, reconocer sus derechos.

Siguiendo a ONU Mujeres y la Cepal (2020), las políticas de cuidado deben fundarse en los principios de universalidad, solidaridad, autonomía y corresponsabilidad social. Ello implica la intervención de las familias, el Estado, el mercado y la sociedad, y la corresponsabilidad en términos de género.

Tomado en su conjunto, el marco de las tres R desarrollado por Diane Elson

(2017) constituye una orientación conceptual para analizar la capacidad transformadora de las políticas de cuidado. En esta dirección, se debe reconocer el cuidado y las relaciones de poder imbricadas en su asignación; reducir el tiempo dedicado al cuidado no remunerado mediante la disminución de la carga de trabajo individual y colectiva, y redistribuir la carga de cuidados no remunerados mediante la promoción de la corresponsabilidad entre géneros y la participación de diferentes instituciones en su oferta (principalmente Estados, mercados y comunidades).

En América Latina, Uruguay define el cuidado como el “cuarto pilar de la protección social”. País pionero en la creación de un Sistema Nacional Integrado de Cuidados (SNIC) de América Latina, mediante la ley 19.353 de 2015, jerarquiza y nivela al cuidado a la par de los tres pilares históricos de los sistemas de la región: la educación, la salud y la previsión social.

En última instancia, en el mediano y largo plazo, para desmantelar las profundas desigualdades observables en la organización social y política del cuidado, y ampliar los derechos y la autonomía de las mujeres y otras personas responsables de cuidar, será necesario consolidar políticas (y/o sistemas) de cuidados robustos, diseñados con enfoque de género, interseccionalidad y derechos. Ello supone la inversión en infraestructuras de cuidados, la revisión de la organización social del trabajo remunerado y, de manera más abarcativa, la integración sistemática del cuidado en los procesos de planeación macroeconómicos, sociales y de derechos. Asimismo, será necesario promover un profundo cambio cultural mediante políticas de comunicación basadas en el principio de igualdad de derechos y corresponsabilidad social de los cuidados.

Véase: D. Elson (2017), “Recognize, Reduce, and Redistribute Unpaid Care Work: How to Close the Gender Gap”, New Labor Forum, 26(2). – V. Esquivel, E. Faur y E. Jelin (eds.) (2012), Las lógicas del cuidado infantil: entre las familias, el Estado y el mercado, Buenos Aires, IDES-Unicef-UNFPA. – E. Faur (2014), El cuidado infantil en el siglo XXI: mujeres malabaristas en una sociedad desigual, Buenos Aires, Siglo XXI. – OIT (2019), El trabajo de cuidados y los trabajadores del cuidado para un futuro con trabajo decente, Ginebra. – ONU Mujeres y Cepal (2020), “Cuidados en América Latina y el Caribe en tiempos de covid-19: hacia sistemas integrales para fortalecer la respuesta y la recuperación”. – S. Razavi

(2007), The Political and Social Economy of Care in a Development Context: Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options, Gender and Development Programme Paper Number 1, United Nations Research Institute for Social Development, Ginebra. – J. C. Tronto (2015), Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics, Ithaca, Cornell University Press.

ELEONOR FAUR

Continuum lesbiano

D

DERECHOS DE LAS HUMANAS. El reconocimiento expreso de los derechos humanos de las mujeres, a nivel internacional, recién fue hecho por la ONU en junio de 1993, en la Declaración de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena, que en su párrafo 18 plantea que "los derechos humanos de las mujeres y las niñas son parte inalienable, integral e indivisible de los derechos humanos universales", y que la "violencia basada en el género y todas las formas de acoso y explotación sexuales, incluidas las resultantes de los prejuicios culturales y la trata internacional, son incompatibles con la dignidad y el valor de la persona humana y deben ser eliminadas". La inclusión expresa de ese texto era necesaria dado el sesgo androcéntrico de la teoría y la práctica de derechos humanos, cuyo sujeto hegemónico era el varón blanco, sin discapacidades, adulto, poseedor de bienes.

El movimiento de mujeres de América Latina y el Caribe contribuyó al borrador de esta declaración al participar en la Conferencia Regional Preparatoria de Derechos Humanos que se celebró en diciembre de 1992 en San José de Costa Rica, previa a la Conferencia de Viena. Fue la primera participación masiva del feminismo regional en un campo que tradicionalmente había tenido otros protagonistas, en su mayoría masculinos. En los debates se dejó en claro que las mujeres no éramos un grupo, sino la mitad de la población del planeta, y además no éramos vulnerables; que lo que podía colocarnos en una situación vulnerable era la discriminación y la violencia. También podíamos vivir situaciones de vulnerabilidad en casos de conflictos armados, pobreza o desastres naturales, pero esas eran circunstancias que no tenían que ver con nuestra esencia.

Desde el movimiento de mujeres comenzaron a diseñarse diferentes estrategias para influir en la teoría y en la práctica de los derechos humanos visibilizando a las humanas. Para avanzar en la mayoría de ellas, recogimos el legado de cientos de pioneras que habían dado los primeros pasos, muchas en solitario. Las principales estrategias incluyeron, entre otras, la participación activa en la creación de instituciones gubernamentales y espacios de género en el Estado; la incidencia en el marco jurídico internacional colaborando en la propuesta, redacción y ratificación de tratados; la influencia en la jurisprudencia emitida por los órganos que vigilan los tratados, tanto en ONU como en OEA a través del litigio estratégico; el monitoreo de la aplicación de los tratados en los distintos países con reportes sombra que visibilizan las violaciones específicas a los derechos de las mujeres; la colaboración en la reinterpretación de los tratados de

derechos humanos para incorporar la perspectiva de género y la promoción de feministas en los comités monitores de tratados tanto en el sistema de Naciones Unidas como en el de la OEA.

En cuanto a la construcción de una nueva institucionalidad, debemos destacar que muchos de los espacios de género en los Estados y en los organismos intergubernamentales, como la ONU y la OEA, fueron creados por presión del movimiento de mujeres, como la Relatoría de Violencia contra las Mujeres en la ONU (1994), el Grupo de Trabajo sobre la Cuestión de la Discriminación contra la Mujer en la Legislación y en la Práctica (2010), o la Plataforma de Mecanismos Mundiales y Regionales en Violencia contra la Mujer y los Derechos de las Mujeres (2018), que agrupa siete mecanismos regionales y mundiales que trabajan en violencia.

Avances regionales. Los antecedentes en la región son anteriores al nacimiento de la OEA. Las pioneras en el reclamo de los derechos de las humanas en el ámbito regional fueron las líderes feministas que venían peleando por el derecho al voto y la igualdad en todos los países del continente americano. Estas mujeres intentaron sin éxito participar de la Segunda Conferencia Científica Panamericana que se celebró en Washington en 1915-1916. Por ello, crearon una conferencia paralela que, luego de deliberar durante varios meses, concluyó que debía organizarse una Unión Panamericana de Mujeres para poder avanzar con más fuerza. La primera Conferencia Panamericana de Mujeres (Baltimore, 1922) analizó el estatus legal de las mujeres y las vías para influenciar la Quinta Conferencia Internacional de Estados Americanos (Santiago de Chile, 1923), donde no se les permitió participar, pero se les prometió incluir delegadas mujeres en el futuro. La Sexta Conferencia de Estados Americanos (La Habana, 1928), sin embargo, no incluyó mujeres en las delegaciones oficiales, ni las autorizó a escuchar los debates. Las delegadas exigían un tratado de igualdad de derechos cuyo borrador habían preparado. Aunque se les permitió hablar luego de un mes de protestas, no se consideró el tratado. Las activistas presentes reaccionaron tomando la decisión de crear una Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) cuyo primer mandato sería realizar un estudio sobre el estatus legal de las mujeres en América, que sería presentado ante la próxima conferencia internacional de Estados americanos. Su primera presidenta fue Doris Stevens. La CIM preparó luego el que sería el primer tratado sobre derechos de las mujeres, la Convención sobre la Nacionalidad de las Mujeres, aprobado en la Séptima Conferencia Internacional Americana (Montevideo, 1933).

Cuando nace la OEA, en la Novena Conferencia Internacional Americana (Bogotá, 1948), se adoptaron, además de la Carta de la OEA, las Convenciones para la Concesión de los Derechos Políticos y la Concesión de los Derechos Civiles a la Mujer, así como el Estatuto Orgánico de la CIM.

Varias décadas más tarde, la CIM preparó el borrador de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, conocida como Convención de Belém do Pará, aprobada por la OEA en 1994. Diez años después, en 2004, se creó el Mecanismo de Seguimiento de la Convención, que comenzó a funcionar en 2005. El Comité de Expertas del MESECVI, además, elabora recomendaciones como la número 1, sobre Legítima Defensa y Violencia contra las Mujeres (2018), y la 2, sobre Mujeres y Niñas Desaparecidas en el Hemisferio (2018).

Por otro lado, se buscó incidir también en los órganos de derechos humanos de la OEA, CIDH y COIDH para introducir la preocupación por la discriminación hacia las mujeres. En 1994 se creó la Relatoría de Derechos de las Mujeres y se impulsó la mirada de género en CIDH y COIDH y se logró una jurisprudencia más sensible e inclusiva.

La CIDH presta atención a la condición de las mujeres por primera vez en 1996 con el caso 10.970, Mejía contra Perú, en el que se reclamaba por la desaparición de Fernando Mejía y las violaciones sexuales sufridas por su esposa Raquel Mejía a manos de las fuerzas militares. Dos años después, en el caso 11.625, María Eugenia Morales de Sierra contra Guatemala, se plantea que las disposiciones contenidas en el Código Civil, que concedían al marido todos los derechos sobre el patrimonio y las relaciones familiares, eran discriminatorios y contravenían los artículos 1.1, 2, 17 y 24 de la Convención Americana. En 1999 la CIDH da a conocer el informe sobre el caso Maria da Penha contra Brasil, el primero donde se invoca la Convención de Belém do Pará.

La COIDH fue un poco más lenta en la incorporación de la mirada de género. La presencia de juristas mujeres en su composición favoreció algunos de los fallos más importantes, como Penal Castro Castro contra Perú (2006) y Campo algodonero contra México (2009), en el que la COIDH exige que las investigaciones por las desapariciones de mujeres tengan perspectiva de género y se utilice el principio de debida diligencia.

En 2001 se creó la Unidad de Defensores de Derechos Humanos dentro de la

CIDH y diez años después, en 2011, se estableció la Relatoría sobre la Situación de las Defensoras y Defensores de Derechos Humanos en el mismo organismo. Tanto desde el punto de vista político como el simbólico, es un gran logro que quienes defendemos derechos de las mujeres y las niñas seamos reconocidas como defensoras de derechos humanos.

Incidencia en Naciones Unidas. En la ONU, creada en 1945, se hicieron esfuerzos similares. En 1946 se creó la Comisión para la Condición Social y Jurídica de la Mujer, conocida por sus siglas en inglés (CSW). Su primera presidenta fue Bodil Begtrup, quien trató de influenciar el borrador de la Declaración Universal de los Derechos Humanos para que se incluyeran derechos de las mujeres, junto a Eleanor Roosevelt, quien reclamó que la declaración no fuera denominada "Derechos del Hombre" sino de "Derechos Humanos".

La CSW promovió en los años 70 la Década de la Mujer y organizó un ciclo de conferencias mundiales (México, 1975; Copenhague, 1980; Nairobi, 1985, Beijing, 1995; v. CONFERENCIAS) que fueron claves para la definición de nuevos derechos. Además, prepararon un borrador de convención con derechos para las mujeres. En 1979, la Asamblea General aprobó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Las autoras del borrador de la CEDAW relataron que habían preparado un artículo sobre violencia contra las mujeres, pero tuvieron que retirarlo porque varios países, incluidos algunos nórdicos, lo rechazaron. Es nuestra carta de derechos de las mujeres. Uno de sus logros es haber unido en un mismo texto los dos campos que habían estado separados durante muchos años: los derechos civiles y políticos y los económicos, sociales y culturales, exigiendo al Estado que elimine la discriminación contra las mujeres en todos ellos.

La CEDAW se introduce en el ámbito privado de varias maneras. Una de ellas es exigiendo que el Estado elimine los estereotipos discriminatorios contra las mujeres en todos los espacios, incluyendo la familia, y que fomente el reparto de tareas en el interior del hogar y en la crianza de los niñxs (art. 5). Otra es cuando habla de la igualdad entre ambos miembros de la pareja en todos los aspectos (art. 16). Asimismo, diferencia la igualdad formal de la igualdad real, e incorpora las medidas especiales de carácter temporal (MECT) en el artículo 4, que exige a los gobiernos implementar políticas que reviertan esa desventaja estructural de las mujeres y avanzar hacia la igualdad real.

Como la CEDAW no contaba con un mecanismo para denunciar violaciones específicas, se inició en 1989 una campaña para redactar y lograr la aplicación de un protocolo facultativo que permitiera ir con casos individuales ante el Comité o que este iniciara investigaciones sobre violaciones a los derechos de las mujeres. Se aprobó en 1999.

En 1989, se firmó el Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales, que contiene varios artículos sobre las mujeres indígenas y que consagra derechos tanto individuales como colectivos. El artículo 3 plantea que varones y mujeres gozan de todos los derechos sin discriminación: “Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos”.

Por otro lado, y teniendo en cuenta la tensión existente entre derecho estatal y derecho consuetudinario indígena, el Convenio incluye un estándar indispensable para solucionar cualquier tipo de controversia sobre el tema. El artículo 8.2 establece: “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”.

En esa misma década se organizó un Caucus o Grupo de Género para incidir en la redacción del Estatuto de Roma que crearía la Corte Penal Internacional y sancionaría los crímenes de guerra y de lesa humanidad. Durante siglos las mujeres fueron vistas como botín de guerra, premio de los vencedores, parte del territorio conquistado. La práctica de crímenes sexuales es tan antigua como las propias guerras y, en el mejor de los casos, era considerada “daño colateral”. Se consiguió que estos ataques fueran considerados crímenes de guerra (art. 7) y crímenes de lesa humanidad (art. 8) del Estatuto, señalando que “1. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por «crimen de lesa humanidad» cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque: […] g) Violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable”. La inclusión del embarazo forzado motivó muchas discusiones debido a la oposición del Vaticano y algunos países conservadores.

Con la aprobación del Estatuto de Roma y sus Reglas de Procedimientos y Pruebas, se alentó un proceso que incluyó la visibilización de la violencia sexual contra mujeres en sentencias de tribunales internacionales y de Comisiones de la Verdad en varios países. Fue el fin de la “era del silencio” en relación con la violencia sexual contra las mujeres y niñas en los conflictos armados.

La adopción, por parte del Consejo de Seguridad, de las resoluciones 1325 y 1820, que exigen la inclusión de las mujeres en los procesos de solución de conflictos y negociaciones de paz y la no impunidad de los crímenes de violencia sexual, reforzó este proceso.

Otro esfuerzo importante fue la participación en la elaboración del Protocolo de las Naciones Unidas para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños (Protocolo de Palermo), aprobado en Italia en el año 2000. Decenas de mujeres y organizaciones especializadas en el tema participaron de las discusiones. Finalmente, se logró un instrumento clave para enmarcar la lucha contra la trata de personas, proteger a las víctimas y crear mecanismos legales e institucionales para perseguir a los responsables.

Un tratado donde se pueden observar los avances en materia de igualdad de género es la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, que reconoce que las mujeres y las niñas con discapacidad suelen estar expuestas a un riesgo mayor, dentro y fuera del hogar, de violencia, lesiones o abuso, abandono o trato negligente, malos tratos o explotación. También reconoce la difícil situación en que se encuentran las personas con discapacidad que son víctimas de múltiples o agravadas formas de discriminación. Esta convención promueve un cambio de paradigmas. Exige que en lugar de ser consideradas receptoras de servicios caritativos o personas sujetas a las decisiones de otros, las personas con discapacidad sean respetadas como titulares de derechos y se les garantice autonomía. Fue la primera convención que planteó que su comité tenga “participación de género equilibrada”.

En los primeros informes emitidos por los comités, las mujeres, sus experiencias, sus posibilidades de disfrutar los derechos humanos garantizados por cada tratado y las específicas maneras en que estos eran violados eran invisibles. En las últimas décadas y debido a diversos factores –incorporación de mujeres a los comités, influencia de organizaciones feministas que vigilan el cumplimiento de los tratados, participación de mujeres en las sesiones, etc.–, la jurisprudencia de los comités fue cambiando.

En 1976 comenzó a funcionar el Comité de Derechos Humanos, que da seguimiento al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Posteriormente, fueron entrando en funcionamiento otros comités vinculados a tratados claves del sistema de derechos humanos. En un principio, estaban mayoritariamente compuestos por varones, pero progresivamente se fueron incorporando mujeres que impulsaron una interpretación más amplia a los tratados. Ese proceso no ha sido homogéneo en todos los comités, sino que se dieron recorridos distintos que muestran avances, retrocesos y diferencias significativas entre ellos.

Las organizaciones feministas dedicaron sus primeros esfuerzos a monitorear la aplicación de la CEDAW en sus respectivos países. Pero gradualmente fueron ampliando su influencia para incidir en los comités que vigilaban otros tratados, intentando introducir a las humanas en su contenido.

El Comité de Derechos Humanos emitió, en el año 2000, la Recomendación General 28, que, al analizar el artículo 3 del pacto sobre la igualdad de derechos entre varones y mujeres, hace una interpretación con mirada de género de todos los derechos civiles y políticos.

En el Comité de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales se da el mismo proceso y durante dos años se analiza el artículo 3, de la igualdad entre varones y mujeres en el goce de esos derechos. El resultado fue el Comentario General 16, que incluye a las mujeres en una relectura de todo el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

El 18 de abril de 2011, el Comité de los Derechos del Niño aprobó la Observación General 13, sobre “El derecho del niño a no ser objeto de ninguna forma de violencia”, en el que se incorporan nuevos paradigmas, como el relacionado con el concepto de víctima. En uno de sus párrafos advierte: “Tanto los niños como las niñas corren el riesgo de sufrir todas las formas de violencia, pero la violencia suele tener un componente de género. Por ejemplo, las niñas pueden sufrir más violencia sexual en el hogar que los niños, mientras que es más probable que estos sufran la violencia en el sistema de justicia penal”.

Finalizado el ciclo de las conferencias mundiales, se exigió a todos los comités que implementaran los planes de acción surgidos de estas, incluyendo El Cairo y Beijing, y también que impulsaran la mirada de género en los casos e informes que revisen.

El análisis género-sensitivo se fue extendiendo y va permeando diferentes iniciativas. Así, dentro del Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas, se inició un estudio sobre la forma en que afectaban de manera diferenciada a las mujeres.

La estrategia de litigio internacional también fue utilizada para influenciar en la jurisprudencia. Así, casos de violaciones a los derechos sexuales y reproductivos, como la negativa a realizar una práctica de aborto legal o las violaciones sexuales de niñas y mujeres, fueron llevadas al Comité de Derechos Humanos, que fue forzado a interpretarlos con otros estándares. Poco a poco, el corpus androcéntrico se fue llenando de matices y fue creciendo una jurisprudencia que si bien aún es tibia, ya incluye la mirada de género en las principales áreas de interés.

El rol de la Unidad de Género de la Cepal. La Cepal es la entidad encargada de convocar cada tres años las Conferencias Regionales sobre la Integración de la Mujer al Desarrollo Económico y Social de América Latina, a las que acude también la sociedad civil. La primera se celebró en La Habana en 1977.

En la XI Conferencia realizada en Brasilia en 2010, se produjo un salto cualitativo en el análisis de la situación de las mujeres, ya que se planteó que para alcanzar la igualdad real entre varones y mujeres era necesario reformar íntegramente el Estado. En el documento ¿Qué Estado para qué igualdad? se reconoce que “para que la mujer se inserte en pie de igualdad con el hombre en el trabajo remunerado de la sociedad, se requiere aliviar la carga de trabajo no remunerado que pesa sobre sus hombros. Para lograr la igualdad, también es necesario que las mujeres participen plenamente de la vida política de sus países […] y que tengan una vida libre de violencia”. La transformación tiene que garantizar las tres dimensiones: autonomía económica, autonomía en la toma de decisiones y autonomía física.

Otra conferencia clave de la Cepal fue la XIII, realizada en Montevideo en 2016, donde se firmó el documento La estrategia de Montevideo para la implementación de la agenda regional de género en el marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030.

Esta breve y parcial síntesis del camino recorrido para visibilizar a las humanas en el campo del derecho está siendo enriquecido día a día y de manera masiva por miles de jóvenes mujeres que incursionan en las ciencias sociales.

Véase: Cepal, ¿Qué Estado para qué igualdad?, documento presentado en la XI Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. – MESECVI (2018), Recomendación general del Comité de Expertas 1: “Legítima defensa y violencia contra las mujeres”; (2018), Recomendación general del Comité de Expertas 2: “Mujeres y niñas desaparecidas en el hemisferio”. – OEA, Informe hemisférico del MESECVI: monitoreo de la violencia basada en el género en el hemisferio americano por parte de la OEA. – M. Vasallo (ed.) (2011), Grietas en el silencio: violencia sexual en el marco de la represión ilegal, Buenos Aires, Cladem-Insgenar.

SUSANA CHIAROTTI

DERECHOS HUMANOS. Son aquellos derechos que se reconocen a todas las personas humanas por el solo hecho de serlo. No hay una definición unívoca ni un listado taxativo. Puede caerse en una definición circular cuando definimos persona humana como todo ser vivo al que le reconocemos derechos humanos. Ha habido una evolución a lo largo de la historia de la humanidad en cuanto a quiénes se reconocen como personas (sujetos de derechos) y en relación con los derechos que se reconocen. Recién desde el siglo XX hay consenso en el reconocimiento formal de todos los derechos humanos a todas las personas humanas, pero se violan aún muchos derechos y hay derechos en disputa por su reconocimiento en diferentes contextos (v. DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS). Es creciente el reconocimiento jurídico de derechos a la naturaleza, los animales, los ríos, las futuras generaciones y otros entes; sin embargo, los derechos humanos son solo reconocidos a las personas humanas vivas.

Los consensos globales sobre derechos humanos están plasmados en la Declaración y Plataforma de Acción de Viena de 1993 y en los tratados internacionales en esa materia de la órbita de Naciones Unidas y de cada sistema regional de derechos humanos (interamericano, europeo y africano; en Asia no hay). Los tratados de derechos humanos deben aplicarse conforme la interpretación que de ellos hacen los órganos técnicos responsables de su monitoreo.

Universalidad. Se reconoce que todas las personas humanas tienen derecho a todos los derechos humanos. Hay quienes hablan de pluriversalidad como concepto superador de la universalidad –que encubre "racismo epistemológico" en una "universalidad abstracta occidental" (Grosfoguel, 2008) y masculina–, en el sentido de gozar todxs de todos los derechos en diversidad.

Indivisibilidad e interdependencia. No hay unos derechos humanos más importantes que otros. No hay una jerarquía. Los Estados deben garantizar todos simultáneamente y si hay conflicto entre dos derechos humanos, debe buscarse la interpretación armónica que mejor conjugue garantizar a ambos. "La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas

políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales" (Viena, 1993).

Mucho tiempo se discutió sobre la operatividad o no de los derechos humanos. Esto es: si es obligatorio su respeto y garantía si no han sido receptados aún esos derechos en la legislación interna o si no han sido reglamentados o, en el caso de los derechos económicos, sociales y culturales, si no hay presupuesto. Este debate está saldado en la interpretación sostenida por los organismos técnicos internacionales encargados de la interpretación de los tratados de derechos humanos y de esa manera receptado en la jurisprudencia de nuestra CSJN; sin embargo, en la práctica sigue habiendo reticencias por parte de los Estados en el cumplimiento de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, que son subalternizados en relación con los derechos civiles y políticos.

Evolución histórica. Más allá de cuáles sean los fundamentos filosóficos para su reconocimiento como derechos humanos, hoy existen consensos a nivel internacional –al menos en teoría– en cuanto al respeto de la dignidad de todas las personas humanas, a que todos los seres humanos somos personas y a que los derechos humanos son aquellos más básicos ineludiblemente ligados a la condición humana. Pero esto no fue siempre así a lo largo de la historia de la humanidad. El reconocimiento de la universalidad de la condición humana en igualdad de condiciones fue una lenta conquista de diferentes colectivos, y aún hoy se violan los derechos de muchos grupos en muchos países del mundo y en ningún país es completamente acabado el respeto de todos los derechos para todxs. Por ello, el grado de avance de los Estados en materia de derechos humanos debe medirse mejor en relación con su eficacia, esto es, su capacidad de reconocer cuando hay violaciones, garantizar el acceso a la justicia y políticas públicas para prevenir, erradicar y sancionar dichas violaciones, garantizando a las víctimas adecuada reparación y no repetición.

La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre fue el primer documento internacional sobre derechos humanos, la cual anticipó la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), sancionada seis meses después. La primera fue adoptada por la IX Conferencia Internacional Americana (Bogotá, 1948), la misma que dispuso la creación de la OEA. La segunda, por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre (París, 1948). El valor jurídico de estas declaraciones ha sido discutido, debido a que no son formalmente tratados. Sin embargo, muchos países, como Argentina, les han otorgado jerarquía constitucional. Hoy en todo el mundo se las acepta como

derecho vinculante vigente y se las asume como costumbre del derecho internacional. Pero en aquel momento no había consenso y por eso pasaron tres décadas hasta consensuar tratados vinculantes.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) es el tratado multilateral general que reconoce derechos civiles y políticos y establece mecanismos para su protección y garantía; fue adoptado por resolución 2200 A (XXI) de la Asamblea General de la ONU el 16 de diciembre de 1966 y entró en vigor el 23 de marzo de 1976. El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) fue adoptado en la misma fecha y entró en vigor el 3 de enero de 1976. Se hace referencia a ambos con el nombre de Pactos Internacionales de Derechos Humanos o Pactos de Nueva York. A su vez, estos, junto con la DUDH, comprenden lo que llaman la Carta Internacional de Derechos Humanos. En 1969 se suscribió la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica o CADH), que entró en vigor en 1978 y estableció el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos (SIDH).

A partir de estos tratados a lo largo de estos años se han ido suscribiendo y ratificando otros nuevos en la medida en que diferentes violaciones de derechos humanos escandalizaron a la opinión pública global o diferentes movimientos sociales o colectivos discriminados fueron conquistando su reconocimiento. Cada tratado crea su mecanismo de seguimiento y monitoreo y en varios casos existen tratados complementarios (llamados “protocolos facultativos”) que agregan o amplían los mecanismos internacionales de defensa.

A mayo de 2020 son dieciocho los tratados del Sistema Internacional de Derechos Humanos de la ONU, entre principales y protocolos facultativos. Es interesante observar la evolución en su redacción y el diferente grado de firma y ratificación de los distintos países del mundo en relación con los distintos tratados. En SIDH son diez los tratados propiamente dichos y cuatro las declaraciones que abordan derechos humanos a mayo de 2020.

América Latina es una de las regiones del mundo junto con Europa que más tratados ha suscripto y ratificado. Argentina tiene ratificados a la fecha todos los tratados vigentes del Sistema Internacional y todos menos uno en el SIDH (la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia fue suscripta en 2013, pero aún no fue ratificada a mayo de 2020), y muchos de ellos (nueve tratados y dos declaraciones) fueron

elevados con rango constitucional en la reforma de 1994 (art. 75, inc. 22) y otros posteriormente (tres tratados más hasta mayo de 2020: la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas, adoptada por OEA en 1994, ratificada por Argentina en 1996 y elevada con rango constitucional en 1997; la Convención sobre Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1968, en vigor desde 1970, ratificada y elevada con rango constitucional por Argentina en 2003; y la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 2006, en vigor desde 2008, ratificada por Argentina el 2 de septiembre de 2008 y con rango constitucional desde el 19 de noviembre de 2014).

En Argentina, la CSJN reconoce que los tratados de derechos humanos rigen y se interpretan "en las condiciones de su vigencia". Esto significa que la interpretación vigente es la que hacen los organismos internacionales encargados de su seguimiento y, por lo tanto, es dinámica y extensiva. Va evolucionando a medida que los derechos humanos se expanden y profundizan por las luchas que van librando los grupos afectados y sus defensorxs.

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993) fue un hito en la historia de las Naciones Unidas y de los derechos humanos. La aprobación de la Declaración y el Programa de Acción de Viena fue de gran ayuda para nuestros esfuerzos encaminados a lograr la observancia de los principios de la Carta de las Naciones Unidas y actualizarlos. Lxs 7000 participantes en la Conferencia, muchxs de ellxs de la sociedad civil y a partir de aportes de otras tantas personas y expertxs desde distintas regiones del mundo, superaron importantes diferencias para elaborar un documento que pone de relieve el carácter indivisible e interdependiente de los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos, que se refuerzan mutuamente. En él se subrayan importantes principios, como la universalidad de los derechos humanos y la obligación de los Estados de acatarlos. Además, es un hito histórico para los derechos de las mujeres, pues allí se proclamaron inequívocamente como derechos humanos y se consagró una verdadera pluriversalidad, al salir de un enfoque sectorial (v. DERECHOS DE LAS HUMANAS). Se resaltó la necesidad de combatir la impunidad, incluso mediante la creación de una Corte Penal Internacional permanente. La promoción y protección de los derechos se confirmó como un elemento central de la razón de ser de la ONU, al crearse el cargo de altx comisionadx para los derechos humanos, cuya voz debe alzarse cada vez que esos derechos se violan o son amenazados, en favor de la dignidad y la rendición

de cuentas. Aunque la Conferencia de Viena tiene aún una perspectiva antropocéntrica y apenas comienza a deconstruir el androcentrismo, tomamos sus definiciones y principios como el más avanzado documento de consenso a nivel global en la materia, que si bien no son vinculantes, integran el derecho positivo internacional vigente como costumbre. Existen lentos y permanentes avances en los documentos de seguimiento a esta cumbre y otras conferencias (Cumbre de la Tierra, Río de Janeiro, 1992; Conferencia de Población, El Cairo, 1994; IV Conferencia sobre la Mujer, Beijing, 1995; Habitat II, Estambul, 1996, entre otras) y en la formulación y monitoreo de los anteriores Objetivos del Milenio (ODM 2000-2015) y de los actuales Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS 2015) en el marco de la Agenda 2030.

Todavía queda un largo camino por recorrer para convertir los principios en realidad. En demasiados lugares, y para demasiadas personas, los derechos humanos y el Estado de derecho no pasan de ser quimeras. Solo cuando la dignidad y la igualdad de derechos inherentes de todxs lxs integrantes de la familia humana sean verdaderamente respetados podremos confiar en la existencia de libertad, justicia y paz en este mundo.

Mecanismos para su defensa. En el orden interno, cuando los derechos humanos son conculcados, se disponen de las acciones expeditas y rápidas de habeas corpus –para el caso de desaparición de personas, privación ilegal de la libertad o agravamiento ilegítimo de las condiciones de detención–, habeas data –para la defensa de la privacidad y veracidad de los datos personales– y amparo –para el resto de los derechos humanos– (art. 43 de Constitución argentina).

En el orden internacional los mecanismos de protección, aunque las particularidades dependen de cada tratado y región, son genéricamente el sistema informes periódicos que los Estados deben rendir a los órganos técnicos de cada tratado, las investigaciones de oficio que estos pueden iniciar y el sistema de peticiones que pueden presentar las personas o colectivos cuyos derechos humanos han sido violados, o una ONG en su representación.

Derechos humanos individuales y colectivos. Las personas jurídicas carecen de derechos humanos, aunque algunos de ellos pueden aparecer en aspectos colectivos, como derechos de los pueblos o de grupos y colectivos que comparten alguna característica. Así, encontramos derechos humanos que pueden ser simultáneamente individuales y colectivos.

La doctrina distingue los derechos según quién o quiénes pueden reclamar por ellos: a) derechos subjetivos sobre un bien individualmente disponible por su titular; b) derechos de incidencia colectiva sobre bienes colectivos, es decir, aquellos que son indivisibles, de uso común y que no pertenecen a la esfera individual, sino social, y c) derechos individuales homogéneos, donde una causa común afecta una pluralidad de derechos y, por lo tanto, se permite un reclamo colectivo (Lorenzetti, 2006). Entonces, los mismos derechos humanos contemplados en diferentes tratados pueden ser gozados o lesionados como derechos subjetivos, y en algunos casos también y simultáneamente como derechos individuales homogéneos –si es que hay un colectivo sometido a idéntica situación–, como es el típico caso de la discriminación cuando, además de una persona, se afecta directa o indirectamente a un colectivo, los derechos de usuarixs y consumidorxs, o cuando se afectan colectivamente a jubiladxs o pensionadxs o beneficiarixs de algún programa social o de la salud pública–, o también como derechos de incidencia colectiva en la medida en que lo que esté en juego sea un bien común o colectivo, como es el caso del ambiente, el patrimonio o la salud pública.

El nuevo Código Civil y Comercial incluye expresamente esta clasificación en sus artículos 14 y 240, en un innovador reconocimiento de la preeminencia de los derechos colectivos por sobre los derechos individuales. Es la influencia del derecho constitucional y del derecho de los derechos humanos en el derecho privado que se manifiesta en este reconocimiento de la función social y ecológica del derecho de propiedad, sea privada o pública.

Acciones colectivas. La reforma constitucional de 1994 habilitó la tutela procesal colectiva de los derechos de incidencia colectiva. Esta posibilidad se ha vuelto una importante herramienta para poner límites a políticas públicas y empresariales abusivas. Por medio de los procesos colectivos, ciertos actores sociales (organizaciones no gubernamentales, algunas instituciones públicas de defensa de derechos y particulares en representación de un colectivo) pueden representar en sede judicial a grupos de personas que comparten similar situación de hecho o de derecho y que, por tal motivo, cuentan con pretensiones homogéneas, o en defensa de un bien colectivo, ante quien ha cometido determinado hecho u omisión que les causa un daño.

Mujeres en la construcción de los derechos humanos. Las mujeres hemos tenido un rol protagónico en la construcción de los derechos humanos tal como hoy los conocemos, no solo por los avances en el reconociendo de nosotras mismas

como sujetas de derecho y por el pasaje de la lógica de tratamiento de nuestros derechos como sectoriales (CEDAW) a la transversalización de género a todos los derechos humanos (Viena, 1993), sino también porque hemos sido protagonistas en el reconocimiento internacional de los derechos humanos en general desde la DUDH (1948) y, en el caso de las mujeres argentinas, del derecho a la identidad y las normas internacionales en materia de desaparición forzada de personas (específicamente por las lucha de las Abuelas y Madres de Plaza de Mayo). También hemos sido y somos protagonistas en el reconocimiento y profundización de los derechos económicos, sociales y culturales, en el de los derechos reproductivos y sexuales, de lxs niñxs y adolescentes, de las personas con discapacidad, de las personas LGTTBIQ+ y mayores, de migrantes, en el acceso a la justicia y más recientemente en la defensa del derecho al ambiente y en la protección de lxs propixs defensorxs de derechos humanos y del ambiente al ocupar un rol destacado el feminismo latinoamericano en la elaboración teórica, la sanción de normas e incidencia sobre y dentro de los Estados.

Véase: AA. VV. (2001), Declaración Universal de Derechos Humanos: textos y comentarios inusuales, San José, ILANUD-UNIFEM. – CEDAW (1986-2020), Recomendaciones generales. https://www.ohchr.org. – R. Grosfoguel (2008), “Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial”, Tabula Rasa, 9. – R. Lorenzetti (2006), Teoría de la decisión judicial: fundamentos de derecho, Santa Fe, Rubinzal Culzoni. – M. J. Lubertino (coord.) (2019), Derecho, armonía y felicidad: principios de derechos humanos y derecho constitucional desde una perspectiva de diversidad, feminista y ecologista, Buenos Aires, Eudeba; (coord.) (2020), Tratado ecofeminista de derechos humanos: derechos humanos para el buen vivir. Igualdad en la diversidad y armonía con la naturaleza, Buenos Aires, Eudeba (en prensa). – Mapa interactivo de ratificación de los tratados de Naciones Unidas, por país y por tratado: indicators.ohchr.org. – G. Maurino, E. Nino y M. Sigal (2006), Las acciones colectivas: análisis conceptual, constitucional, procesal, jurisprudencial y comparado, Buenos Aires, Lexis Nexis.

MARÍA JOSÉ LUBERTINO

DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS. El origen de los derechos sexuales y reproductivos debe rastrearse, al calor de las luchas feministas, en la segunda mitad del siglo XX. Estos debates y reclamos se instalan en el corazón de los modelos políticos económicos neoliberales, con asincronías regionales, y del lento proceso de globalización que se consolida con el correr de los años.

La reproducción social de la vida está en el centro de los derechos sexuales y reproductivos y por ello los atraviesan dimensiones políticas, lógicas de poder y biopolíticas que se expresan en ámbitos nacionales, regionales y globales (Maffía, s/f).

En el período de posguerra, en la búsqueda de restaurar los equilibrios políticos y económicos, se establecen estrategias para influir en los comportamientos reproductivos de las personas. Dentro de la lógica del desarrollo económico, se implementan políticas y programas de planificación familiar o paternidad responsable que tuvieron como objetivo principal disminuir las tasas de fecundidad, pero no incluyeron la dimensión de los derechos de las personas, especialmente de las mujeres. En paralelo, las luchas por el aborto legal, tema vertebral de las feministas de los años 70, articularon un mapa de acciones que marcó algunos lineamientos posteriores.

Diversas reuniones internacionales produjeron un escenario propicio para el registro e instalación de la cuestión, en articulación permanente con las luchas locales, nacionales y regionales. El término derechos reproductivos aparece por primera vez en la OMS y en el marco de acuerdos internacionales con la I Conferencia Internacional de Derechos Humanos de Teherán en 1968, donde se menciona el derecho fundamental de las personas a decidir con responsabilidad el número de hijxs y el intervalo intergenésico (Correa, 2003). Las políticas nacionales sobre planificación familiar se organizan con estos principios. En la I Conferencia de la Mujer (México, 1975), que instituye la declaración de la Década de la Mujer (1975-1985), se ponen en evidencia las diversas opresiones, se redimensiona la noción de patriarcado y se organizan reclamos ante la discriminación. Los derechos humanos son el piso sobre el que pivotean estas demandas y por ello se trata de justicia de género conjuntamente con justicia social. Las metas del Primer Plan incluían para 1980 alcanzar garantías respecto de la igualdad de género en cuanto al acceso a la educación, al trabajo, a la participación política, a la salud, a la vivienda, a la planificación familiar y a la

alimentación. Se organizan los foros de las organizaciones de la sociedad civil, que tendrán un papel clave en la articulación entre las demandas nacionales y regionales y el escenario global. A su vez, se instituyen en espacios de debates respecto a las diversidades y disputas de sentidos.

En este devenir, un punto de inflexión será la década de 1990, expresada en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo llevada a cabo en El Cairo, Egipto, en 1994. En su Plataforma de Acción aborda cuestiones relacionadas con el crecimiento demográfico, lo que incluye la planificación familiar y los derechos y la salud reproductiva centrada en la capacidad de decisión de las mujeres. Dicho programa define a los derechos reproductivos como el derecho de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijxs, el espaciamiento de los nacimientos y a disponer de la información y de los medios para ello, así como el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye el derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones o violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos (Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, 1994).

Otro espacio significativo será la V Conferencia de la Mujer (Beijing, 1995), que va a reforzar los principios de las anteriores y, en derechos sexuales y reproductivos, los de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de 1994. Una novedad es la introducción del concepto de “género”, dimensión estructural para el análisis social. Esta nueva epistemología es clave e incluye todos los géneros en sus luchas para la autodeterminación. La Conferencia adoptó de forma unánime la Plataforma de Acción de Beijing, que plantea los puntos críticos que impiden el avance de los derechos de las mujeres. Propone acciones y medidas que deben llevar a cabo las Naciones Unidas (en el orden global), así como gobiernos y sociedad civil (en el orden nacional). En relación con los derechos sexuales y reproductivos, la Plataforma va a estipular, en el capítulo “Mujer y salud”, el reconocimiento del derecho de las mujeres a controlar todos los aspectos de su salud. Define a la salud reproductiva como un estado general de bienestar físico, mental y social, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos, y no solo la ausencia de enfermedades o dolencias. La salud reproductiva supone la potencialidad del goce de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos, y la libertad de decidir si procrear o no. Reconoce, implícitamente, el derecho al aborto, aunque no está especificado en la Plataforma.

Constituyen el núcleo central de los derechos sexuales y reproductivos el acceso a la autonomía y a la libertad en la toma de decisiones sobre el propio cuerpo y los proyectos de vida. Del mismo modo, el derecho a recibir información científica y adecuada sobre lo que atañe a la reproducción y la sexualidad en general, sin consideraciones valorativas: garantizar el acceso en el sistema público de salud a la atención del embarazo, parto y puerperio; a los métodos de anticoncepción moderna y segura; a la información y atención sobre enfermedades de transmisión sexual y VIH/sida, así como al aborto a sola demanda de la persona gestante sin requerir ningún tipo de permiso ni autorización. Incluye la salud sexual, que supone una concepción más integral de las relaciones personales que trasciende la información. Una población clave por su vulnerabilidad son lxs jóvenes y adolescentes sobre los que caen los prejuicios sociales y morales que los aleja del acceso a un derecho humano básico. Además, garantizar el acceso sin padecer coerción, discriminación o violencia. Estos principios deben regir las políticas públicas y los programas para que dichos derechos estén al alcance del conjunto de la población y permitan organizar una vida segura con dignidad. Esta concepción supone una integralidad e interseccionalidad de derechos para las personas gestantes.

El seguimiento de las plataformas de acción de las conferencias internacionales ha sido, y continua siendo, una tarea de los movimientos feministas globales, con fuerte localización en los países y las regiones. Es importante destacar cómo estos principios se formulan en los Objetivos del Milenio que configuraran los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

Los documentos y agendas internacionales son revisados cada cinco años para evaluar los avances, los retrocesos y los vacíos que aún persisten.

Una herramienta clave para la región de América Latina y el Caribe fue el Consenso de Montevideo (2013), que se firmó por los países de la región como parte del proceso de seguimiento de la Conferencia de El Cairo de 1994 (Amnesty International, 2013). Ese documento produce una serie de elementos clave para la demanda efectiva de derechos, como la equidad de género, el acceso a los derechos sexuales y reproductivos, e insta a los gobiernos a modificar o actualizar sus legislaciones para garantizar la despenalización y la legalización del aborto.

Con este escenario de fondo, junto con las cambiantes realidades nacionales y regionales, en los últimos años se han producido avances notorios que han

permitido articular una agenda pública de los derechos sexuales y reproductivos, así como el aborto.

Entre otros, los debates sobre la despenalización y legalización del aborto y sus intentos de retroceso legal en aquellos países que llevan años de implementación. En la región de América Latina y el Caribe aún es una lucha persistente de los movimientos feministas. En los últimos años se han articulado alianzas y estrategias conjuntas para avanzar en el derecho y se han logrado modificaciones en varios países. De modelos completamente restrictivos se ha pasado a modelos de causales y se han organizado presentaciones en los Parlamentos para la legalización. Esta lucha se articula con la de Ni Una Menos, porque la violencia supone el acceso restringido a la libre y autónoma decisión sobre los cuerpos. Los avances feministas en múltiples campos y la interseccionalidad que suponen los derechos sexuales y reproductivos han permitido estrategias tanto desde el Estado como desde el propio movimiento. Desde los Estados con políticas que garanticen a toda la población el acceso a la información segura y confiable a los métodos de anticoncepción, al seguimiento del embarazo, parto y puerperio sin violencia obstétrica, a la reproducción asistida, entre otras cuestiones. Desde los feminismos se han implementado formas de acompañamiento a mujeres para abortar con una pedagogía amorosa y comprensiva.

Estas prácticas han sido posibles debido a los avances científicos, como el misoprostol y la mifepristona, que no en todos los países son legales. Este acceso permite poner en primer plano la consideración de las mujeres y personas gestantes a su autodeterminación y apropiarse de una herramienta que las autonomiza del pensamiento médico hegemónico. Del mismo modo, las formas organizativas feministas han articulado a profesionales de la salud a favor del aborto para la realización de la práctica en instancias institucionales.

Dado que la información es parte de los derechos, hay que destacar legislaciones que han avanzado en la educación sexual integral en todos los ciclos educativos, que, desde la perspectiva de género y derechos humanos, comprenden la sexualidad como inherente a todo el ciclo vital y que es determinante para una vida libre de prejuicio, discriminación y estigmas.

Todos estos avances no han estado exentos de marchas y contramarchas y de una aplicación diferencial por localizaciones (Guttmacher-Lancet Commission, 2018). En consonancia, la organización de grupos fundamentalistas

conservadores que atacan el plexo normativo de los derechos humanos tanto en el ámbito global como regional y nacional pone en cuestionamiento los avances logrados. Estos grupos utilizan el lenguaje de la ciencia y el jurídico al apelar al derecho y la defensa de la vida como un dispositivo de verdad que supone una naturalización del esencialismo biológico, pero que entraña proyectos políticos, económicos y sociales de gran envergadura. Como ejemplo de la férrea oposición al derecho al aborto, se pueden nombrar las campañas Con mis hijos no te metas, con su oposición a la educación sexual integral. Desde su cosmovisión, el enemigo a enfrentar es la "ideología de género" responsable de la desorganización natural del orden social.

Los avances logrados no son una garantía plena ni de acceso ni de sostenibilidad. Los derechos sexuales y reproductivos y el aborto continúan siendo disputados, así como los sentidos sobre la dignidad de la vida y la libertad de decidir sobre los propios cuerpos para mujeres y disidencias sexuales.

Véase: Amnesty International (2013), Derechos sexuales y reproductivos en América Latina y el Caribe: acuerdo histórico. – S. Correa (2003), Los derechos sexuales y reproductivos en la arena política, Montevideo, MYSU. – Guttmacher-Lancet Commission on Sexual and Reproductive Health and Rights (2018), Acelerar el avance: salud y derechos sexuales y reproductivos para todos. – D. Maffía (s/f), Derechos sexuales y reproductivos: algo más que procreación, http://dianamaffia.com.ar.

MARÍA ALICIA GUTIÉRREZ

DESEO. Podemos hablar de una doble dimensión teórica y práctica del deseo, ya que, por un lado, puede entenderse desde los debates conceptuales realizados en los feminismos, pero, por otro, es una noción que –ubicada en el campo de los afectos– tiene la potencia de mover la voluntad y la imaginación, en una práctica que va anudando lo colectivo, lo personal y lo político.

Operando como motor para la acción, el deseo es altamente movilizador e inspirador en la perspectiva de los feminismos, que lo han abordado desde distintas disciplinas académicas (psicológicas, psicoanalíticas, sociológicas, políticas), pero cuya trascendencia lo constituye en uno de los factores centrales de la movilización y la acción colectivas. Se vuelve, así, uno de los motores de la historia, tanto como la lucha de clases o las rebeliones contra el colonialismo y el imperialismo.

En los feminismos, el deseo ha sido abordado en muchos casos desde una mirada estrictamente personal –en la convicción de que lo personal es político–, pensando en las relaciones con la voluntad, con la sexualidad, con la crítica del amor romántico, de la monogamia, de la heteronormatividad.

Estos debates han conmovido desde el siglo XIX las relaciones familiares. Desde el pensamiento liberal, se propiciaron vínculos y formas de relación que no estuvieran basadas en la represión de la sexualidad y del deseo de las mujeres, con búsquedas individualistas de “amor libre”. Frente a esas posiciones se promovieron puritanismos defensivos, que colocaban el deseo y la sexualidad masculina como amenaza general sobre las mujeres. Ante esas amenazas, el pensamiento conservador desarrolló estrategias en muchos casos represivas y castradoras del deseo.

En el caso de los feminismos socialistas, las búsquedas que se realizaron estuvieron en el plano de lo colectivo y de las políticas públicas. Algunas miradas revolucionarias, como la de Alexandra Kollontai, cuestionaron la moral burguesa y su impacto en la cultura proletaria, discutieron sus modos de comprender la sexualidad como propiedad y como posesión, y propiciaron la búsqueda de relaciones libres entre las trabajadoras, de modo que pudieran desplegar su capacidad de desear y de terminar con todas las opresiones. Se opusieron a las mismas miradas conservadoras sobre la familia, muy ligadas al pensamiento stalinista y a una moral dogmática que envenenó las perspectivas libertarias de muchas organizaciones de izquierda.

En el siglo XXI, estos debates –y esta diversidad de comprensiones– aún continúan. La “politización del deseo” ha tomado un lugar central y ha sido leída como una de las claves de la movilización feminista de las mujeres, lesbianas, travestis, trans, bisexuales, y del actuar convergente de distintas identidades que colocan en el centro de sus motivaciones las luchas antipatriarcales.

“Nos mueve el deseo de cambiarlo todo” es una de las consignas con las que fueron convocados los paros internacionales de mujeres y distintas iniciativas que han resultado de una masividad y contundencia que puede explicarse porque, junto a factores como la indignación y la rabia frente a las injusticias de las violencias machistas, junto a las demandas de derechos para mujeres e identidades diversas, colocan la perspectiva de la lucha feminista en la emancipación frente a todas las opresiones.

El deseo de cambiar la vida personal, de no estar sujetas ni sujetadas a la modelación cultural patriarcal, el deseo de fuga de las normativas patriarcales que establece la división sexual del trabajo y el régimen heteronormativo, la huida de las condiciones de vida extremadamente violentas y vulnerables, la búsqueda del espacio colectivo del encuentro, la necesidad del “acuerpamiento” (como nombran las feministas comunitarias las acciones de abrazo y sostén a quienes son víctimas de violencia o a quienes están realizando resistencias que no pueden concretarse en soledad) interactúan con el deseo colectivo de realizar las revoluciones necesarias que se anuncian en la consigna de que “el patriarcado va a caer”, pero también en la conciencia de que deben caer todos los regímenes de dominación, explotación y opresión. “Que el patriarcado y el capitalismo caigan juntos” se expresa como deseo, pero también como horizonte emancipatorio, así como la necesidad de que el colonialismo y el racismo estructural caigan en el mismo movimiento, ya que en nuestro continente (Abya Yala, según los pueblos originarios y los feminismos comunitarios que asumen su posición), no pueden quedar disociadas estas transformaciones estructurales.

“El deseo de cambiarlo todo” expresa la propuesta de “revolución en las plazas, en las casas y en las camas” con la que los feminismos han ligado lo íntimo y lo público en el mismo movimiento emancipador. Mujeres domesticadas, subordinadas, sin autonomía en la casa y en la cama, son débiles o están imposibilitadas para protagonizar las revoluciones necesarias. Revoluciones que no se consideran como promesas del porvenir, sino como desafío de la actualidad. “La revolución es ahora, porque al calabozo no volvemos nunca más”, fue el último mensaje de Lohana Berkins, feminista travesti.

El deseo, para realizarse, necesita movimiento, y genera potencia, ampliando los límites de lo posible, e interpelándolo desde los cuerpos que en esos movimientos van descubriendo y desencubriendo, visibilizando lo que el régimen patriarcal ha reprimido, ocultado, disciplinado, hasta volverlo irreconocible.

La movilización feminista permite sentir, saber, saborear, imaginar, recrear los contornos del "BUEN VIVIR" (v.) –propuesta transformadora nacida en las comunidades originarias andinas–, de un horizonte de libertades y de un modo de liberarse que puede provocar dolor, como todo acto gestante de revoluciones individuales y plurales, pero que, por encima de ese dolor, genera felicidad. Es una felicidad relacionada con la conquista progresiva de la autonomía. Del derecho a decidir sobre los cuerpos y las vidas, sintiendo que su realización es obra que no puede concretarse de manera solitaria, sino en el movimiento de la marea, en la conciencia de la manada, en la expresión desbordante de los cuerpos que ocupan la escena pública con toda la fuerza colectiva.

El deseo colectivo transforma a través de acciones potentes los espacios particulares (las familias y las vincularidades múltiples que expresan distintos modos de amar, que rompen con el concepto de propiedad y, por lo tanto, de posesión, y sus consecuencias violentas), los espacios de trabajo, de estudio, de vivienda, de recreación, de movilidad, los lugares culturales que históricamente modelaron el "orden patriarcal": sistema educativo, medios de comunicación–, atravesando, aunque todavía tímidamente, la institucionalidad estatal (poder judicial, poderes ejecutivos y legislativos, con sus normas, leyes y decretos instituyentes).

Si el patriarcado estableció un modo y un régimen de "normalidad", de lo común, este régimen es rechazado, desobedecido y desnudado en su fuerza homogeneizadora y disciplinante. "Que otros sean lo normal" (Susy Shock) se expresa como desobediencia, proponiendo un sentido común que reconoce el deseo y todos los deseos diversos que se despliegan, cuidando los cuerpos y el mundo; cuestionando también la asignación de lugares en la jerarquía patriarcal de las normalidades.

Se trata de un deseo que también interpela las corporalidades hegemónicas, promoviendo distintos activismos que asumen el bienestar de reconocerse en los modos de estar en el mundo. Activismos gordos, feminismos que asumen las capacidades diferentes como desafíos a la "normalidad", experiencias donde la

pérdida se resignifica en clave de resistencias –como las personas a las que en la revuelta chilena la represión les quitó los ojos– son parte de los múltiples sentidos que se rehacen por fuera y en contra de la normalidad hegemónica. Es así como se politizan los cuerpos gordos y se generan resistencias contra distintas discriminaciones y estigmatizaciones que proliferan en el "sentido común", estimulando la circulación del deseo desde una perspectiva crítica.

La subversión frente al orden establecido por el poder desorganiza esas jerarquías y promueve una ética emancipatoria que se corresponde con una política basada en el sentido de libertad, tan presente en inspiradoras de la lucha feminista como Rosa Luxemburgo (en los movimientos revolucionarios internacionalistas), Flora Tristán (en las orillas europeas y americanas) o Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, la india Juliana, Dolores Cacuango, Berta Cáceres, Barauda (en las luchas de liberación de este continente).

Los feminismos que vienen radicalizando sus acciones en clave de revoluciones han politizado el deseo, y desde ahí se han posibilitado diversas búsquedas: de fuga de los lugares de opresión, de visibilización de su presencia en la historia y en la actualidad, de migración hacia otros territorios, de realización de acciones –algunas pequeñas y otras multitudinarias– para detener las violencias y la impunidad de estas, con su poder mutilante y castrador.

Desde las concentraciones de Ni Una Menos, se proclamó esta vitalidad del deseo en la convocatoria a los paros internacionales feministas, en los que se pudo "parar y sustraer nuestros cuerpos y nuestras energías a la reproducción del capital, alimentada de violencias cotidianas" (Gago, 2019). Los paros internacionales permitieron visibilizar el trabajo negado, oculto, de las mujeres y cuerpos feminizados, y hacerlo valer, valorarlo, al sustraerlo por horas de la lógica cotidiana del cuidado de las familias, poniendo en evidencia que "Si nosotras paramos, paramos el mundo".

La politización del deseo ha sido fundamental para salir del lugar de víctimas, realizar colectivamente –cuando fue necesario– el duelo privado provocado por los actos femicidas y colocar las vidas de mujeres y cuerpos feminizados en el lugar de creadoras de una vida, en la que la libertad, la autonomía, el poder colectivo, el desacato al orden machista, la creación teórica desde las experiencias prácticas, la sanción del violento, la impugnación del sistema que protege y reproduce al patriarcado, el freno a la impunidad se transforman en acciones cotidianas. Esto ha sido posible por la multiplicación de colectivas

donde el deseo sostiene las prácticas emancipatorias y los procesos de deconstrucción de la cultura patriarcal que lo han corrompido históricamente.

Las políticas del deseo no se circunscriben a ese proyecto ideal de las revoluciones feministas, sino que se traducen también en conquistas cotidianas de derechos, que permiten sentir y vivir la posibilidad de nuevos mundos. “Reforma o revolución”, como proclamó Rosa Luxemburgo, es un camino en el que todos los hilos tejen el telar colorido de las prácticas emancipatorias, sin negarse mutuamente. Es en la experiencia de esas conquistas obtenidas en las luchas y el hacer colectivo donde se pueden identificar las propias necesidades inmediatas, y también el derecho a gozar de aspectos tan diversos como el tiempo para una misma, el tiempo para la comunidad, y la satisfacción por el acceso a bienes de uso y de consumo que por la dinámica capitalista se han colocado como privilegios clasistas. Por ejemplo, una buena alimentación.

La memoria colectiva de las mujeres, activada a partir de las políticas del deseo, ha estimulado la recuperación de saberes ancestrales y generado fuentes de vida, como el cuidado de las semillas nativas, el conocimiento sobre el uso de plantas saludables, los proyectos de poder feminista y popular, como la soberanía alimentaria, y la posibilidad de sentir y vivir la sexualidad como momentos placenteros, enfrentando la cultura de la violación y revalorando la diversidad de cuerpos y de experiencias amorosas.

La consigna “Estamos para nosotras” desafía la adecuación al deseo heteronormativo o la subordinación a la lógica de la monogamia como régimen permitido, y la represión del placer en el acto sexual.

Las Feministas Comunitarias de Guatemala han conjugado, en sus experiencias, talleres para “conocer el clítoris”, para “reconocer el orgasmo”, decisiones asamblearias para eliminar “la cuarta jornada obligatoria” (la satisfacción del deseo sexual masculino como obligación), con decisiones también asamblearias de impedir el ingreso de las transnacionales de la minería a sus territorios. Cuerpos y territorios libres se enlazan en esa propuesta potente que reconoce el deseo histórico de los pueblos de vivir en la naturaleza, en comunicación con los árboles, las montañas, los ríos, las plantas, impidiendo que sean destruidos por la “civilización” normalizadora y la experiencia milenaria de vivir en comunidad en esos territorios.

La huelga feminista gritó: “¡Libres, vivas y desendeudadas nos queremos!”,

produciendo una reflexión sobre los límites con los que se confrontan el deseo de autonomía, de libertad y de vida, a los que el patriarcado capitalista responde con la violencia –que alcanza los niveles de femicidios– y con el endeudamiento de la vida cotidiana para satisfacer necesidades de consumo reales y otras "fabricadas" por la cultura de los productos descartables, los créditos y la financierización de la vida.

La politización del deseo resulta, así, una respuesta colectiva a la mercantilización individualizante producida por el régimen capitalista. El fetichismo de la mercancía cubre todos los modos de existencia, incluidos los cuerpos de las mujeres, los vínculos de propiedad en los afectos y distintos modos de sexualidad que se ofrecen en el sistema de compraventa de los cuerpos.

Los feminismos, a pesar de sus múltiples debates, conflictos, tensiones, logran momentos en que el deseo político, colectivo, masivo irrumpe en el escenario público y lo trastoca, haciendo vigentes las promesas de revoluciones, de ruptura de la decadente normalidad liberal y de las variadas maneras de colonización de la vida impuestas a través de las violencias.

La revolución feminista tiene en su núcleo fundante el deseo plural, irreverente, desplegado y, en su horizonte, la felicidad, no como fin en sí mismo, sino como camino individual y colectivo.

Véase: L. Contrera y N. Cuello (2016), Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne, Buenos Aires, Madreselva. – V. Gago (2019), La potencia feminista, Rosario, Tinta Limón. – C. Korol (comp.) (2016), Feminismos populares: pedagogías y políticas, Córdoba, América Libre; (comp.) (2018), Feminismos del Abya Yala: diálogo de saberes y pedagogía feminista, Córdoba, América Libre. – R. Luxemburgo (2009), Cartas de la prisión, Tafalla, Txalaparta.

CLAUDIA KOROL

DIFERENCIA. La diferencia es la calidad de la contradicción entre las personas y las cosas por la cual las identificamos, reconociendo sus características. Experimentamos la diferencia al individualizar y, a la vez, reconocer rasgos comunes entre las personas en igualdad de condiciones. La diferencia implica el derecho a manifestar el propio significado y valor en igualdad de condiciones en la realidad existencial. Desbarata el racismo, el sexismo y el clasismo al no otorgar un valor dominante a ningún modelo de ser humano.

Diferencia no significa desigualdad, sino multiplicidad y complejidad, contradicción que abre al diálogo y no se reduce a una oposición. La diferencia se manifiesta en el deseo, la creatividad, la historia experimentada a través de cuerpos simbolizados por destrezas y discapacidades particulares y conocimientos precisos que no sale de una sola matriz epistemológica.

La experiencia histórica de las mujeres no coincide con la de los hombres en la organización binaria de las sociedades patriarcales, que les han impuesto condiciones de inferioridad, en ocasiones acompañándolas contradictoriamente de la exaltación de alguna de sus funciones (primera entre ellas, la capacidad de reproducirse). La desigualdad de trato produjo una cultura diferente a la hegemónica, potencialmente revolucionaria, en el seno de las sociedades patriarcales que construyeron el “hombre” como prototipo de lo humano, englobando lo neutro y haciendo de la diferencia femenina su negación. En las culturas que no se estructuraban por el binarismo femenino-masculino, las diferencias sexuales eran igualmente resaltadas y las personas se reconocían por sus diferencias positivas como mujeres femeninas, mujeres masculinas, hombres masculinos, hombres femeninos y personas indeferenciadas. Las experiencias de la diferencia cambian de cultura en cultura, gracias al reconocimiento de los derechos a la vida política, afectiva, espiritual, sexual, artística, científica y económica.

La diferencia es una realidad inmediata. Sin embargo, nunca es absoluta. Ni siquiera el dimorfismo sexual es determinante en las culturas que no construyen una jerarquía de valores sobre la diferencia entre mujeres, hombres, intersexuales y transgéneros. La vestimenta, el peinado, los gestos absolutizan la diferencia sexual solo donde se inferioriza a las mujeres. Cuando la diferencia es utilizada por la cultura como elemento de jerarquización de unas personas sobre otras, se convierte en una pedagogía de la opresión. Ubica a la persona que aprehende la realidad. La discriminación, que una mujer experimenta como

construcción social de su diferencia, le da una específica mirada sobre el mundo y la obliga a someterse o rebelarse.

La pretensión de universalidad, aunque exaltada por la modernidad europea en su etapa colonialista, subyacía al pensamiento de origen egipcio y griego, que descalificaba la diferencia como contingente. Asimismo, niega valor cognoscitivo a la experiencia para exaltar la idea abstracta, el arquetipo originario, siempre igual a sí mismo, de todas las cosas concretas. Que los seres humanos sean todos iguales en cuanto deben parecerse a la idea de un tipo de hombre es una construcción cultural que deriva de esta pretensión de universalidad del modelo. Sentir, reconocer y usar los cuerpos debería proporcionar el conocimiento suficiente para echarla abajo, pero la idea de que los sentidos fallan como instrumentos de conocimiento se ha construido a lo largo de dos mil quinientos años como una verdad, impugnada sin lugar a duda, pero todavía dominante.

La diferencia positiva de la experiencia de las mujeres es negada por el hombre que se erige como dueño del pensamiento abstracto (de la idea de sí); así como la diferencia de los pueblos que no son los fundadores del sistema de conocimiento abstracto en uso en las academias (que apelan siempre a un estándar, canon o paradigma) es considerada prueba de su inferioridad. De tal manera, frente a la libertaria y no normativa diferencia entre los seres humanos, la idea de igualdad con un modelo se erige como un instrumento de dominio, necesariamente jerárquico. Quien es igual a la idea de lo que ha de ser un ser humano es humano, los demás son defectuosos o inferiores y deben ser tutelados, es decir, controlados.

Este discurso construye a las mujeres como inmaduras, eternas menores de edad, no ciudadanas, y a los pueblos no occidentales como bárbaros. El alegato normativo de la igualdad contiene una contradicción. Los iguales se reconocen unos a otros en el derecho de individualizarse, de erigirse por encima de los demás, gracias a una habilidad particular que confiere un honor específico. El atleta en Olimpia, el pintor renacentista y el jefe militar comparten el derecho a ser especiales, gracias a que son, anteriormente, reconocidos como iguales por el colectivo de hombres con poder. Por el contrario, las mujeres y los grupos feminizados (los hombres de los pueblos originarios, los campesinos pobres, los marginados y los esclavizados), al no ser aceptados como iguales al modelo, no tienen derecho a la personalidad, a brillar o resaltar positivamente, y se convierten en iguales indefinidos, inadmisibles.

El pensamiento ilustrado que se difundió en Europa en el siglo XVIII planteó que las ideas verdaderas son universales y, por lo tanto, deben ser aceptadas por todas las culturas y personas. Desde entonces, la idea de igualdad se impuso por encima de la particularidad de la diferencia, sin incorporarla. La igualdad implicó una nueva opresión. Quien no era reconocido igual al modelo era colonizable, dominable, en cuanto desigual: no pertenecía simbólica y materialmente al conjunto de quien tiene acceso al poder político, espiritual y económico.

Cuando las mujeres empezaron a organizarse entre sí, echando las bases del movimiento feminista a finales del siglo XVIII, exigieron los mismos derechos que los hombres que acababan de definirse iguales, libres y fraternos para igualarse con ellos. Sin embargo, una vez alcanzado un cierto grado de emancipación, a mediados del siglo XX, se dieron cuenta de que abdicar a su diferencia implicaba renunciar a conocer el mundo desde sí mismas, a valorar sus cuerpos, a experimentar sus sexualidades y a toda libertad particular. A la par, implicaba desgastarse en imitar un modelo inalcanzable que criticaban por racista, sexista y ecológicamente devastador. Como otros grupos humanos oprimidos (pueblos colonizados, indígenas, minorías étnicas), empezaron a reclamar la autonomía de su pensamiento y la libertad política sobre la base de la reivindicación de su diferencia con el modelo universal.

La idea de igualdad es importante para evitar las desigualdades en el acceso a la justicia y garantizar la oportunidad de expresión a todas las personas, pero la de diferencia garantiza que no excluya a quienes no son iguales al modelo. La idea de diferencia es inclusiva y abona a una sociedad plural, sin pretensiones de universalismo.

Véase: G. Deleuze (1998), Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama. – H. Díaz Polanco y C. Sánchez (2002), México diverso: el debate por la autonomía, Ciudad de México, Siglo XXI. – L. Irigaray (1987), Sexes et parentés, París, Minuit. – M. Pisano (1996), Un cierto desparpajo, Santiago de Chile, Número Crítico.

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

DIOSA. Suprema deidad femenina, centro de la espiritualidad de las mujeres. Esta noción afloró en las tres últimas décadas del siglo XX (v. NUEVA ESPIRITUALIDAD DE LAS MUJERES) y fue adoptada por la corriente del feminismo cultural interesada en la revisión de la teología tradicional de Occidente. Esta corriente considera que el término Dios tiene connotaciones masculinas que lo vinculan inevitablemente con la subordinación de la mujer.

“Pocas palabras revelan tanto el prejuicio sexual occidental como la palabra Diosa en contraste con Dios”, dice Barbara Walter (1983). Antes de ser desmenuzada en innumerables “diosas” y ser derrocada de su posición suprema, la Diosa era para las culturas prepatriarcales “una figura cósmica total, creadora del universo y de sus leyes, gobernante de la naturaleza, el destino, el tiempo, la eternidad, la verdad, la sabiduría, la justicia, el amor, el nacimiento y la muerte”; una figura femenina casi siempre más poderosa que el varón, “al ser no solo su madre sino la que infunde en toda la creación la sangre de la vida”. Solo una sostenida campaña de denigración y demonización de lo divino femenino pudo hacer que los occidentales la olvidaran.

Para el movimiento de la nueva espiritualidad de las mujeres fue imprescindible pronunciar libremente este término, que liberó energías femeninas largamente reprimidas por la cultura occidental. Hoy muchas mujeres han redescubierto la necesidad que tenemos de la Diosa en un clima cultural que intentó separarnos de nuestra identidad profunda y llevarnos a la despotenciación. Alimentadas solo con imágenes masculinas, sugieren las voceras del movimiento, hemos quedado gravemente desnutridas; pero la Diosa como concepto, como palabra y como imagen colma la larga insatisfacción de la mujer relacionada con la falta de autoestima y la sensación de “no estar hecha a imagen de la divinidad”.

Para las ideólogas de la nueva espiritualidad, sin embargo, hay en esto algo más que la simple corrección de una injusticia cultural. Charlene Spretnak (1991) se refiere, por ejemplo, a los procesos míticos primordiales que alguna vez configuraron la era de la Diosa y que estarían inspirando su renacimiento contemporáneo. Sin duda, el equilibrio que ha sido roto por la toma de poder patriarcal está exigiendo ser restituido en todos los niveles, y desde los más profundos la Diosa emerge como gran símbolo compensador que provoca cambios en actitudes y costumbres. Así, en estos momentos, “las formas culturales evolucionan en orden a aliviar el temor a la naturaleza y a lo femenino que siente el grupo dominante” y que fuera impuesto a la conciencia colectiva,

incluyendo la visión que las mujeres tienen de sí mismas. El encuentro con el símbolo (y para muchas, con la presencia y la ginergia) de una madre universal poderosa y nutricia, en lugar de un regente masculino autoritario y distante, encarrila a la psiquis humana en una senda de gozoso aprecio por la vida y de aceptación equilibrada tanto de lo físico como de lo espiritual.

Al no depender de una revelación única y dictatorial, las nociones acerca de la Diosa están en un proceso formativo que recoge tanto memorias ancestrales como las experiencias básicas de las mujeres con vocación tealógica (v. TEOLOGÍA(S) FEMINISTA(S)) o sensibilidad para las necesidades de la especie. Las nuevas teálogas hablan de que la Diosa puede ayudarnos de múltiples maneras a conectarnos con lo que realmente importa, una habilidad "que está faltando desesperadamente en nuestro mundo, carente de las aliviadoras aguas de la imaginación y la percepción profunda" (Matthews, 1989). Por consiguiente, son diversos los enfoques que adoptan las que intentan definirla.

Madre y salvadora. Para algunas autoras, el regreso de la Diosa a las conciencias significa recuperar a la madre que nos fuera arrebatada, con funestas consecuencias, para facilitar la imposición del patriarcado. "Como la Diosa no ha sido parte integral de la vida occidental durante al menos dos mil años, cada uno de sus hijos es hasta cierto punto una criatura quebrada y desajustada", señala Matthews. La revitalización del gran arquetipo materno significaría así una sanación que no puede producirse en las presentes condiciones de orfandad, donde las vinculaciones con la divinidad masculinizada no pueden parecerse a la directa relación físico-emocional que el niño mantiene con la madre. "El padre no es de la misma sustancia omnicontenedora, formativa y nutricia, y así la relación entre los humanos y Dios Padre se vuelve abstracta y alienada, distante y moralista", dicen Monica Sjöö y Barbara Mor (1987). Una creación surgida de la madre participaría de su sustancia y, por lo mismo, de su sagrada e inviolable divinidad.

La Diosa como madre, aun para los no creyentes, representa así a la salvadora femenina de los antiguos misterios, en la que nunca dejó de creer del todo una parte de la humanidad. En esta época de crisis, los grandes mitos salvíficos de Isis o Deméter, por ejemplo, siguen preanunciando una transformación y un renacimiento espiritual asistidos por una Diosa "que se identifica con nuestra condición, se tiende hacia nosotros y nos eleva" (Matthews, 1989).

Arquetipo y símbolo. Al aflorar a la conciencia como arquetipo de la potencia creadora femenina, la Diosa permite la reaparición de la hembra poderosa y productiva en todos los niveles, segura de su dignidad e inserta sólidamente en el mundo natural. A partir de allí pueden empezar a corregirse las falacias múltiples que han pesado sobre el estatus de las mujeres durante cinco mil años, tanto en el ámbito social como en el privado, y las distorsiones sostenidas por la religión o el psicoanálisis. Dentro de la misma psiquis femenina, el arquetipo de la Diosa propicia una actitud de autonomía y valoración que le permite a la mujer reubicarse sin impedimentos y reasumir sus funciones naturales.

Ya instalada en la conciencia colectiva, la Diosa funciona como símbolo de todo lo concerniente a la mujer arquetípica. Carol Christ y Judith Plaskow (1992) hablan de cuatro efectos de ese símbolo: la afirmación del poder femenino como benéfico e independiente, la aceptación del cuerpo femenino y de sus ciclos y procesos, la valoración positiva de la voluntad de la mujer y la revaloración de los vínculos entre mujeres, especialmente la relación madre-hija. Para otras autoras, como Starhawk (1979), el símbolo de la Diosa inspira a la mujer para descubrir su propia condición divina y para considerar sagrado su cuerpo, y santas las cambiantes fases de su vida, su agresividad saludable, su ira purificadora y su poder para crear y nutrir –pero también para limitar y destruir cuando es preciso– como la fuerza misma que sostiene la vida: “A través de la Diosa podemos descubrir nuestra fortaleza, iluminar nuestras mentes, poseer nuestros cuerpos y celebrar nuestras emociones. Podemos ir más allá de los estrechos roles constrictivos, y volvernos enteras” (Starhawk, 1979).

Verbo y ley natural. El simbolismo de la Diosa no es en forma alguna un paralelo del simbolismo de Dios Padre. “La Diosa no rige al mundo”, dice Starhawk. “Ella es el mundo”, y como tal puede ser conocida íntimamente por cada individuo en toda su magnífica diversidad. Lo más crucial, sin embargo, es evitar la trampa de convertir a la Diosa en sustantivo; Mary Daly (1973) sugiere dar el salto que va desde “Ser Supremo” hasta “Ser como Verbo”. La realidad última –el potencial para el movimiento– no ha de ser reducida a un símbolo estático ni a un reemplazo del sustantivo “Dios” si se quiere que produzca profundos cambios psíquicos y sociales. Trascender el patriarcado requiere vivir el proceso de participación en los poderes de ser y, si el símbolo de la Diosa no saca a las mujeres de la pasividad, la aceptación indiscriminada y la complacencia, es que no funciona para ellas como verbo, sino como diosa sustantiva, perpetuadora del statu quo.

El paso al verbo y los poderes de ser implica también una inserción más completa en los procesos del mundo natural como producto de la Diosa creadora. La Diosa no se relaciona con las leyes artificiales de los hombres, sino con las básicas leyes naturales, que fueron respetadas por otras culturas. El regreso de la Diosa como fijadora de límites (que los griegos conocían como Themis, el orden natural) se necesita especialmente en la actual crisis ecológica para salvaguardar la vida en el planeta, e incluso para recuperar la perdida autodisciplina humana sin la cual no se puede prosperar.

Madre y salvadora, arquetipo y símbolo, verbo y ley natural, la Diosa que resurge del inconsciente colectivo trae con ella un cambio decisivo que también beneficiará a los varones atrapados en estereotipos. Para las mujeres es el reencuentro con la identidad perdida, y para la humanidad en general, el movimiento compensatorio que la sacará de los atolladeros patriarcales.

Véase: C. Christ y J. Plaskow (1992), Womanspirit Rising, Londres, Harper Collins. – M. Daly (1973), Beyond God the Father, Londres, Beacon Press. – C. Matthews (1989), The Goddess, Londres, Element Books. – M. Sjöö y B. Mor (1987), The Great Cosmic Mother, Londres, Harper & Row. – C. Spretnak (1991), States of Grace, Londres, Harper Collins. – Starhawk (Miriam Simos) (1979), The Spiral Dance, Londres, Harper & Row. – B. Walter (1983), The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets, Londres, Harper & Row.

ETHEL MORGAN

DISCRIMINACIÓN. La palabra discriminación posee dos sentidos: uno es diferenciar, distinguir o separar una cosa de otra –con un sentido neutral– y el otro es valorativo, en general usado en el ámbito jurídico, donde adquiere la connotación negativa de segregar, postergar, excluir. La definición usual de discriminación es el trato diferente y perjudicial que se da a una persona al fundarse en algún prejuicio o pretexto. Esto es, se la priva de algún derecho por ese trato diferencial, y se entra en tensión con el principio de igualdad. La discriminación proviene de una opinión adversa acerca de las personas o grupos de personas consideradas diferentes. Se toma una diferencia, real o inventada, para justificar la segregación. Se trata de prejuicios o juicios arbitrarios que carecen de razonabilidad. El prejuicio en el que se asienta la discriminación es una negación de la igual condición humana del otrx diferente. Las diferencias entre las personas pueden, a veces, justificar un trato diferenciado, pero debe existir razonabilidad. Por ejemplo, si una persona más rica debe pagar más impuestos que otra.

Hay infinitas formas de discriminación: social (de clase o de origen, por categorías de personas, castas), racismo o discriminación étnica (rechazo o desprecio a pueblos o etnias diferentes, por el color de piel, apartheid), xenofobia (rechazo o desprecio al extranjerx o diferente), en línea con el etnocentrismo (basado en la creencia de la existencia de una cultura superior) y el chauvinismo (forma de xenofobia que defiende de manera extrema al propio país), el sexismo o discriminación de género, la homotranslesbofobia, la discriminación por discapacidad, por ideas políticas o ideológicas, religiosas, por aspecto físico, entre otras.

A los efectos jurídicos, según la ley 23.592, en Argentina la discriminación se configura cuando alguien arbitrariamente impide, obstruye, restringe o, de algún modo, menoscaba el pleno ejercicio sobre bases igualitarias de los derechos y garantías fundamentales reconocidos en la Constitución nacional. Se consideran particularmente los actos u omisiones discriminatorios determinados por motivos tales como “raza”, religión, nacionalidad, ideología, opinión política o gremial, sexo, posición económica, condición social o caracteres físicos –sin que resulte taxativo– y cuando existe persecución u odio a una “raza”, religión o nacionalidad, o con el objeto de destruir en todo o en parte a un grupo nacional, étnico, racial o religioso.

Esta conceptualización formulada al comienzo de la recuperación de la

democracia (1988) y que ha sido de gran utilidad en la judicialización de casos, no solo en sede penal, se ha visto enriquecida por los desarrollos doctrinarios y jurisprudenciales posteriores, nacionales e internacionales, y por los dictámenes y recomendaciones del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (Inadi).

Sobre la base de ello, consideramos actos discriminatorios: a) las acciones u omisiones, de autoridades públicas o de particulares, que, de manera arbitraria, tengan como finalidad o resultado impedir, obstruir, restringir, o de algún modo menoscabar de forma temporal o permanente el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos y garantías fundamentales reconocidos por la Constitución nacional, los tratados internaciones, las leyes y normas complementarias, a personas, grupo de personas o asociaciones, motivadas en la falsa noción de raza, así como en las nociones de etnia, nacionalidad, lengua, idioma o variedad lingüística, religión o creencia, ideología, opinión política o gremial, sexo, orientación sexual, género, identidad de género y su expresión, edad, color de piel, estado civil, situación familiar, filiación, embarazo, discapacidad, responsabilidad familiar, antecedentes o situación penales, trabajo u ocupación, lugar de residencia, caracteres físicos, características genéticas, capacidad psicofísica y condiciones de salud, posición económica o condición social, hábitos personales o cualquier circunstancia que implique distinción, exclusión, restricción o preferencia, y b) toda acción u omisión que, a través de patrones estereotipados, insultos, ridiculizaciones, humillaciones, descalificaciones, mensajes, valores, íconos o signos, transmita o reproduzca dominación o desigualdad en las relaciones sociales, naturalizando o propiciando la exclusión o segregación en razón de pretextos discriminatorios. Esta enunciación no es taxativa y pueden incluirse otros pretextos, especialmente cuando reflejen la experiencia de grupos sociales histórica o actualmente vulnerados.

La protección legal siempre debe entenderse dirigida a la protección de los derechos de las personas o grupos sociales vulnerados, en un contexto sociopolítico determinado, y considerando la relación asimétrica de poder determinante de tal vulneración. El carácter discriminatorio de los actos u omisiones es independiente de que la persona que realice la conducta la perciba o no como discriminatoria. Tampoco incide en la evaluación del carácter discriminatorio de aquella que el pretexto que la determinó coincida o no con características de la persona afectada.

Así, para la configuración jurídica de la discriminación, deben considerarse los siguientes elementos: 1) puede ser una acción u omisión; 2) puede ser perpetrada por particulares o el propio Estado; 3) debe haber arbitrariedad o falta de razonabilidad en la diferencia que se hace; 4) debe tener por finalidad o resultado impedir, obstruir, restringir o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de algún derecho, sea de forma temporal o permanente; 5) generalmente existe una relación asimétrica de poder que la hace presumir o permite invertir la carga de la prueba (esa relación puede ser entre quien discrimina y quien es discriminadx) o sistémica, cuando se trata de un colectivo o grupo socialmente vulnerabilizado, que hace entrar el episodio en la categoría sospechosa (Strauder v. West Virginia, 100 U.S. 303, 1880; Gullco, 2012); 6) no importa la intención o percepción de quien discrimina, aunque, si existe, puede ser una agravante.

Igualdad y discriminación. Extensa es la bibliografía que justificó filosóficamente la discriminación en la modernidad (García Martínez y Bello Reguera, 2007), pero mucho más rica y en expansión en la actualidad es la producción teórica en materia de otredades, diversidades e interseccionalidades (Platero, 2013; Andersen y Hill Collins, 2019).

Desde el feminismo se ha contribuido a una perspectiva sistémica en el análisis de las discriminaciones no solo de género, sino que los debates sobre la igualdad y la diferencia han enriquecido la comprensión de las formas de dominación, las múltiples discriminaciones y la interacción e intersección de los distintos sistemas de opresión y sus consecuencias para los derechos humanos de las mujeres y de todxs (v. IGUALDAD y DIFERENCIA).

La igualdad se entiende como una relación de equivalencia, en el sentido de que lxs sujetxs tienen el mismo valor. Equivalencia no quiere decir identidad. La igualdad admite diferencias. No debe confundirse desigualdad con diferencia: mientras la desigualdad supone discriminación y privilegio, la diferencia implica diversidad entre cosas de una misma especie, lo cual permite distinguirlas unas de otras, sin que ello implique necesariamente discriminaciones ni privilegios. Si bien las diferencias son usadas para generar desigualdades, ello carece de razonabilidad.

“La igualdad, en la teoría política contemporánea, significa ignorar ciertas diferencias entre los individuos para un propósito particular; implica establecer un acuerdo social para considerar a personas obviamente diferentes como

equivalentes (no idénticas) para un propósito dado. Por lo tanto, la noción política de igualdad incluye, y de hecho depende de, un reconocimiento de la existencia de la diferencia" (Lamas, s/f).

La noción de igualdad en la que se sostienen hoy los derechos humanos es una noción históricamente construida, incremental y en evolución. Presupone la igualdad jurídica, pero exige una igualdad en dignidad y de hecho; para ello utiliza de manera acumulativa todas las categorías que han ido surgiendo a lo largo de la historia y los diferentes mecanismos y herramientas para su garantía que, incluso, han tenido origen en diferentes corrientes de pensamiento. Así, la contracara del principio de no discriminación es el principio de igualdad jurídica o igualdad ante la ley ("todxs somos iguales ante la ley"). Ambos son principios del liberalismo que aparecen en el constitucionalismo clásico.

La igualdad ante la ley, en gran medida, depende de la interpretación que de ella haga la Justicia. Pero es una autolimitación del Estado que reconoce que todas las personas deben ser tratadas de la misma manera por la ley y que estén sujetas a las mismas reglas (debido proceso). Reconoce la equiparación igualitaria de todxs lxs ciudadanxs en derechos civiles y políticos aunque sean diferentes. Así, el Estado de derecho debe garantizar que ninguna persona (o grupo de personas) sea privilegiada o discriminada por pretexto de raza, sexo, orientación sexual, género, origen nacional, color, origen étnico, religión u otras características, ya sean personales o colectivas.

Igualdad ante la ley significa que no hay persona ni grupo privilegiados y que ni la ley ni autoridad alguna podrán establecer diferencias arbitrarias. En este contexto puede haber trato diferenciado si está justificado o es razonable. Igualdad ante la ley significa igualdad de trato en igualdad de circunstancias.

Discriminación odiosa y categorías sospechosas. El concepto de categorías sospechosas que hoy es frecuente en la jurisprudencia argentina, en la de la COIDH y en los dictámenes del Inadi surge en Estados Unidos a raíz de la necesidad de explicitar un texto constitucional sumamente escueto y ante el hecho de que la interpretación tradicional del principio de igualdad no ponía grandes limitaciones a las autoridades estatales de crear clasificaciones entre las personas para negar a algunas personas lo que se reconocía a otras (Gullco, 2012). Así, la Corte de Estados Unidos explicó que la 14º enmienda "era una de una serie de disposiciones constitucionales que tenían un contenido común, esto es, asegurar a la raza recientemente emancipada, una raza que había sido

sometida durante muchas generaciones a la esclavitud, todos los derechos civiles que goza la raza dominante" (Strauder v. West Virginia, 100 U.S. 303, 1880, declaró inconstitucional la ley de Virginia que excluía a lxs ciudadanxs afroamericanxs de los jurados criminales). Dijo la Corte de Estados Unidos en uno de aquellos fallos liminares que "todas las restricciones legales que limitan los derechos civiles de un determinado grupo racial son inmediatamente sospechosas. Esto significa que los tribunales las deben someter al escrutinio más estricto. Una urgente necesidad pública puede, a veces, justificar la existencia de tales restricciones; el antagonismo racial, nunca" (Korematsu v. United States, 323 U.S. 214, 1944). Un ejemplo paradigmático es el caso Williamson v. Lee Optical (348 U.S. 483, 1955), en el cual se discutió la validez constitucional de la ley de Oklahoma que prohibía a cualquiera que no fuera optometrista licenciadx u oftalmólogx colocar lentes, duplicarlos o reemplazarlos en un marco nuevo sin una receta escrita de profesional. Sin embargo, al mismo tiempo, la ley exceptuaba específicamente de la prohibición a lxs que vendían anteojos que no requerían receta ("ready-to-wear glasses"). La Corte de Estados Unidos consideró válida esa distinción: "El problema de las clasificaciones legislativas es permanente; no admite una definición doctrinaria. Los problemas que se producen en un mismo campo pueden ser de diferente dimensión y proporciones, de forma tal de requerir remedios diferentes […] La legislatura bien puede elegir una fase de un problema y aplicar allí un remedio, despreocupándose de las demás. La prohibición impuesta [al Estado] por la Cláusula de la Protección Igualitaria no va más allá de la discriminación odiosa. No podemos decir que se haya llegado a ese punto en este caso". En el famoso Brown v. Board of Education of Topeka (llamado Brown I), la Corte de Estados Unidos, sobre la base de la 14º enmienda, declaró inconstitucional la segregación por razones de "raza" en una causa por segregación educativa (347 U.S. 483, 1954). Regía hasta entonces el precedente Plessy v. Ferguson (163 U.S. 537, 1896), que consagraba la convivencia del principio de igualdad con la justificación a la segregación (doctrina "separados pero iguales"). En Brown I la Corte falló por unanimidad y se apartó de la doctrina anterior, sosteniendo que la segregación de niñxs en las escuelas públicas fundada en motivos de "raza" los priva de gozar de idénticas oportunidades educacionales. En 1955, en Oliver Brown et al. v. Board of Education of Topeka, et al. (llamado Brown II), de nuevo falló sobre el tema estableciendo que los estados eran responsables de acelerar la implementación del fallo anterior (349 U.S. 294). A pesar de ello, entre los 50 y los 70 varios Estados sancionaron leyes y tuvieron prácticas discriminatorias. Brown I y II siguen siendo de aplicación hasta hoy en materia de educación. En similar sentido en Loving v. Virginia la Corte

Suprema de Estados Unidos sienta jurisprudencia invalidando una ley que prohibía el matrimonio interracial (388 U.S. 1, 12 de junio de 1967), revocando su jurisprudencia de Pace v. Alabama (106 U.S. 583). Este precedente desde 2013 comenzó a citarse en contra de las restricciones al matrimonio entre personas del mismo sexo en Estados Unidos, incluyendo en el fallo Obergefell v. Hodges (26 de junio de 2015), que finalmente legalizó el matrimonio igualitario en todo el país.

Diferentes niveles de escrutinio. La aplicación práctica de las categorías sospechosas se da cuando las normas constitucionales y los instrumentos de derechos humanos prohíben la discriminación con base en ciertas categorías o criterios de diferenciación expresamente señalados. La lista de "categorías sospechosas o prohibidas" comprende habitualmente "raza" o etnia, género, religión, opinión política, origen nacional o social, posición económica y características físicas, entre otras. Cada vez esta lista se amplía más y, en general, no se consideran enumeraciones taxativas. Para confrontar el respeto de una norma o de una política pública con el derecho de igualdad ante la ley o con el principio de no discriminación se exigen, en consecuencia, diferentes análisis. En principio, se aplica el denominado "escrutinio leve", mediante el cual el tribunal se debe limitar a verificar que el fin buscado y el medio empleado sean adecuados para alcanzar el propósito no prohibido. En este supuesto, quien cuestiona la constitucionalidad de la norma enfrentará la carga de la prueba. En cambio, la rigurosidad del escrutinio aumenta cuando están involucradas las categorías incluidas en las cláusulas antidiscriminatorias de los instrumentos de protección de derechos humanos (categorías sospechosas). En algunos casos, se analiza la norma o práctica mediante un "escrutinio intermedio", que postula un equilibrio entre las partes en relación con la carga de la prueba, dado que el fin relevante debe ser acreditado por quien defiende la práctica o norma impugnada, pero no se presume su inconstitucionalidad. En otros, se utiliza el denominado "escrutinio estricto": la norma o práctica impugnada se presume inconstitucional y quien es demandadx debe probar que aquella persigue un fin legítimo, relevante e imperioso, y que el medio elegido es idóneo e imprescindible y constituye la alternativa menos lesiva para los derechos de lxs afectadxs.

Discriminación positiva o acción afirmativa. Son las medidas de medio o de resultado, muchas veces de caracteres transitorios, que tienen por objeto reparar una desventaja estructural o desigualdad de un grupo en función de algún prejuicio histórico o socialmente extendido para lograr la igualdad de

hecho o de resultados. Por ejemplo: las leyes de cuotas o cupos o de PARIDAD (v.). En el contexto de un sistema político que hace de la igualdad de lxs humanxs un derecho inalienable, cobra sentido favorecer a ciertos grupos cuyos derechos y oportunidades han sido históricamente vulnerados por el estigma y la exclusión y subrayar la responsabilidad del Estado respecto al trato cotidiano discriminatorio.

Discriminación en Argentina. En 2005 Argentina elaboró participativamente el Plan Nacional contra la Discriminación, que es la hoja de ruta del Inadi. A partir de 2006, este organismo fue fortalecido presupuestaria, federal y cualitativamente y fue referente de consulta regional e internacional en la materia. Argentina se erigió como pionera contra la discriminación con las leyes de Migraciones (ley 25.871, de 2004 y su decreto 616/10), Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (ley 26.485, 2009), Asignación Universal por Hijx (decreto PEN 1602/09), Matrimonio Igualitario (ley 26.618, 2010), Identidad de Género (ley 26.743, 2012), Jubilación para las Amas de Casa (ley 26.970, 2014) y la Ley de Trabajadoras de Casas Particulares (ley 26.844, 2016), entre otras, que constituyeron logros significativos en la lucha contra la discriminación y que en la mayoría de los casos son producto de la lucha o la participación organizada de lxs colectivxs afectadxs. El Código Civil y Comercial de la Nación eliminó muchas normas discriminatorias en materia de capacidad de personas con discapacidad, niñxs y adolescentes e incluyó el matrimonio igualitario, la capacidad progresiva de niñxs y adolescentes y una perspectiva de derechos humanos en el tema discapacidad. Sin embargo, las denuncias por discriminación han ido en aumento y los mapas de la discriminación en la Argentina no son alentadores, manteniéndose estables las principales causales cuanti y cualitativamente y los lugares e instituciones donde se discrimina o se es discriminado (Inadi, 2005, 2014). Las discriminaciones más percibidas son las vinculadas con el nivel socioeconómico, el sobrepeso u obesidad, migrantes, personas que viven con VIH, personas LGTTBI y personas con discapacidad. Las discriminaciones más padecidas son por nivel socioeconómico, por ser migrante, por color de piel, aspecto físico, sobrepeso u obesidad y por discapacidad. Las discriminaciones más denunciadas se vinculan con la violación de derechos de personas con discapacidad, por la forma de pensar o la ideología, por el estado de salud, por ser migrante, por orientación sexual y por ser mujer. El principal lugar donde se sufre la discriminación es en el ámbito educativo, seguido por el laboral, la vía pública y los medios de transporte, boliches y eventos sociales, centros de salud, hospitales e

instituciones públicas y en la familia. Hay variaciones por provincias y regiones.

Véase: M. Andersen y P. Hill Collins (2019), Race, Class and Gender: Intersections and Inequalities, Boston, Wadsworth. – A. García Martínez y E. Bello Reguera (2007), La idea de "raza" en su historia: textos fundamentales (siglo XVIII y XIX), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. – H. Gullco (2012), "El uso de las categorías sospechosas en el derecho argentino", en M. Alegre y R. Gargarella (coords.), El derecho a la igualdad: aportes para un constitucionalismo igualitario, Buenos Aires, Abeledo Perrot. – Inadi (2005), Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina, Buenos Aires; (2014), Mapa nacional de la discriminación, Buenos Aires. – M. Lamas (s/f), "Ciudadanía, feminismo y paridad". – R. Platero (ed.) (2013), Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada, Barcelona, Bellaterra.

MARÍA JOSÉ LUBERTINO

DISIDENCIA SEXO-GENÉRICA. La expresión engloba a distintas identidades, colectivos y comunidades con prácticas culturales específicas. Es arriesgado hacer una enumeración que se pretenda acabada, quizás, maricas, tortas, travestis, trans, sapatão, veado, putxs y no binaries sean las de mayor extensión y politicidad, pero estas identidades son construcciones colectivas dinámicas y cambiantes según territorio y tiempo. Todas ellas se agregan en un movimiento sociopolítico que tiene en común la no alineación y subordinación a la heteronormatividad, diferenciándose también de los movimientos homonormativos. Este concepto viene afirmándose desde los años 2000 como una crítica a la referencia meramente descriptiva, ahistórica y despolitizada de la diversidad sexual; mientras este último concepto parece asentado en criterios taxonómicos que, incluso, podrían incluir hasta la misma heterosexualidad, la disidencia sexo-genérica se resiste a pensar las identidades como términos discretos en torno a los cuales las personas se ajustan de manera estereotipada a un paradigma de heterosexualidad obligatoria. Lo que el concepto intenta expresar es que las personas somos construcciones identitarias personalísimas, lábiles, irresueltas, en permanente construcción y expresadas siempre en gerundio: ir siendo. La propuesta es correrse de los sitios licuados de politicidad en donde los Estados buscan una representatividad mínima a través de políticas meramente simbólicas que dan un lavado de cara progresista (pinkwashing). Volverse inasibles es la estrategia y democratizar los espacios, la demanda, entendiendo que los espacios son de pertenencia compartida y no de una elite hegemónica instalada en el poder formal que, desde sus privilegios de clase y de manera dadivosa o caritativa, va ampliando sus cupos de inclusión de modo discrecional a otres, sin generar cambios en las relaciones de poder androcéntrica y heterosexual. Las prácticas serán desde la disidencia: separarse de la doctrina, las creencias o las conductas, tal como las piensa y exige la heteronorma; abandonar las estéticas estereotipadas, los roles estáticos, los tipos de relacionamiento, las maneras de interpelación, los modos de expresión, etc., que no tienen en cuenta las interseccionalidades. En este sentido, tiende especialmente a la racialización, la clase y la descolonización, no meramente desde un ejercicio decolonial obvio y superficial (en relación con lo formal, macropolítico y económico), sino profundo y arriesgado respecto a todo el paquete colonizador que impuso una cultura, una lengua, una religión y, sobre todo, una organización social/relacional con formas de familiaridad heteronormadas, ficticias e impuestas desde el afuera y excluyentes de lo

contingente, lo creativo y la autodeterminación.

Cuando desde la disidencia sexo-genérica se habla de homonormatividad, se está denunciando la acción política por la cual se nos somete a todas las personas a seguir un guion para entrar a una taxonomía construida de modo abstracto, con los mismos fines políticos que los de la heteronormatividad y desde el concepto asimilacionista (los asimilamos en tanto más se igualen con nosotros). Los activismos homonormativos se pretenden representantes de una población sobre la que su acción real es decirles que deben adaptarse a esos planes de vida abstractos. Un abstracto claro, normado y sin ruidos sociales: las feminidades ajustadas a la feminidad de la heteronorma, la no masculinización en lesbianas o ante el no ajuste a los paradigmas de belleza en el caso de las personas trans femeninas, la imposición de la adaptación corporal con cambios radicales y violentos para esa corporalidad; en las masculinidades, el paradigma del gay masculino que no tenga amaneramientos y la imposición al resto de las masculinidades de no llevar adelante embarazos y, como única forma relacional, la monogamia dentro del estatuto del matrimonio o la unión civil, sin demostraciones públicas de cariño que ofendan a la heterosexualidad. Esto es bien expresado en las fórmulas: hombres que tienen sexo con hombres, mujeres que aman a mujeres y mujer encerrada en el cuerpo de un hombre. Tienen una clara raíz patologizante que viene desde los inicios de la modernidad, un fuerte temor a desidentificarse del poder que la palabra hombre otorga a los varones gay y también de la fuerza de negociación de la palabra mujer, y a perder lo conveniente que resulta una imagen adaptada para exigir en el campo de los derechos civiles, mientras que la disidencia sexo-genérica se centra en el campo de los derechos humanos. La homonorma es subsidiaria de la heteronorma y no supera al género, simplemente lo reproduce contribuyendo a la esencialización de las identidades y volviéndolas obligatorias. En ello se basaría la condición sine qua non para la inteligibilidad, ejercicio necesario para la rigidez de pensamiento que presentan los fundamentalismos y exige la hegemonía. La inteligibilidad es todo aquello que se puede comprender desde el intelecto, dotado de coherencia y racionalidad, no considerando a la inteligencia emocional y en contraposición a lo sensible. La hegemonía continúa estableciendo las relaciones de aprehensión de la realidad de modo unidireccional sujeto-objeto y esto puede ser de utilidad en algunos campos del conocimiento, pero es falaz en el campo de lo humano. Se rige por el racionalismo y la división de cuerpo y mente que implica que lo que pasa por nuestro cuerpo debe ser puesto en duda, como si no fuésemos una unidad diseñada de modo complejo e indivisible. Ellen DeGeneres grafica muy bien la

impotencia heterosexista cuando dice que “preguntar quién es el «hombre» y quién es la «mujer» […] es como preguntar quién es el tenedor en unos palillos chinos”, expresando así la exigencia de salir de lo propio, salir del modo habitual de pensar haciendo abstracciones de estructuras psíquicas, de sentires y conceptos, para hablar de personas que nunca serán pasibles de abstracción, sino que están en permanente apropiación y transformación de esas abstracciones sociales; las personas sienten amor y allí podemos comprender la situación, pero no podemos juzgar cognoscitivamente cual es el sentido, forma u objeto de ese amor.

Si bien todas las personas estamos anudadas al mismo sistema de poder heterosexista, la disidencia sexo-genérica, en su no adaptación y de frente a la adaptación y sobreadaptación, se encuentra en confrontación no solo con la heteronorma, sino con la homonorma LGTBIQ+ que se supondría crítica de la primera. El discurso de asimilación de la diversidad sexual reproduce los privilegios de género, clase, etnia, etc., en aparente confrontación, pero no hace más que buscar un discurso más amigable y subalterno del pensamiento hegemónico.

La teoría travesti latinoamericana o del Abya Yala (en adelante TTL), aunque todavía en ciernes, pretende dar cuenta de las identidades en contextos diversos y desde epistemologías que convergen: la de los pueblos originarios, los afrodescendientes y la educación popular, la de las masculinidades no hegemónicas y la de las infancias trans libres de violencia. Esto implica retomar las corrientes de los estudios marxistas, feministas y queer, pero territorializadas, es decir, ubicadas en nuestro continente, lejos de los estudios que se postulan universales teóricos y siempre eurocentristas, que imponen prácticas y sentidos para explicar el mundo con herramientas colonialistas que, con carácter extractivista, despojan a las identidades disidentes de sus saberes y los institucionalizan en las altas casas de estudio, deformados y alejados de la realidad, con el presunto fin de legitimar su existencia. En el proceso, se conservan privilegios y se refuerza el paradigma de la diversidad sexual con el sentido de homogeneizar y así validarlo, y esto implica formatearlos a imagen y semejanza de la heteronormatividad.

La disidencia sexo-genérica pone en cuestión esta invisibilización de la violencia que supone la estigmatización, criminalización, patologización y jerarquización de la diferencia. Las personas humanas nacemos en situación de precaridad extrema, con cuerpos mortales, vulnerables, altamente dependientes y con

necesidad de amor, cuidado, y como personas socialmente dependientes de un Estado activo que asegure condiciones equitativas de acceso a bienes básicos para la subsistencia. Sobre esto no parece haber muchas dudas, pero si estos cuerpos vulnerables nacen y van apartándose de lo inteligible de los parámetros heterosexistas esperados, a esa precaridad se le imbrica precariedad. Las familias expulsan a quien se manifiesta travesti, en un alto porcentaje, entre los ocho y los trece años de edad; y si no se los expulsa como a niñas masculinas y niños femeninos, se les imponen malos tratos y violencia física, psíquica y epistémica (no se les reconoce saber de su mismidad, están en confusión y se lxs psiquiatriza). La medicina y las ciencias jurídicas, como dispositivos de adiestramiento, y los fundamentalismos religiosos y pedagógicos intervendrán esos cuerpos para hacerlos inteligibles, es decir, ajustarlos a la ficción heteronormativa del binario hombre-mujer. En el camino, se vulnera, de manera flagrante y radical, los derechos personalísimos básicos. A la precaridad humana se le imbrica la precariedad, con mecanismos sociales que exponen.

Me refiero a precaridad y no precariedad según la distinción de Judith Butler. La primera, dotada de un sentido existencial, señala la condición ontológica de todo ser vivo: vivimos en precaridad, no solo porque somos mortales y nuestros cuerpos son vulnerables, sino por el hecho de que dependemos de otros. La segunda subraya que ciertas necesidades –económicas, políticas y sociales– tienen que ser cubiertas para subsistir, y quienes no consiguen cubrirlas viven en un frágil estado de precariedad.

Subsisten esas infancias, la experiencia del rechazo y la asunción de la culpa sobre ese rechazo, la vergüenza sobre su condición y la autodesvalorización, entre otros mecanismos de autorechazo; mientras socialmente se lxs expone a negociar la propia subsistencia, como en el caso de las travestis, en un mundo adulto que solo les ofrece sustento a cambio del usufructo sexual de su cuerpo, la explotación, condiciones de vida en ambientes con alta circulación de violencia. Un mundo que las aloja en la prostitución para luego ser juzgadas por ser aquello a la que esa misma sociedad las acarreó. La incapacidad para el reconocimiento, resguardo y respeto irrestricto de esa humanidad revela los conceptos de humanidad de los que se habla y, al mismo tiempo, oculta el acto criminal ejercido desde las instituciones, incluidas las familias y el Estado. La disidencia sexo-genérica rechaza el enfoque de la clasificación, la delimitación y el ajuste a la heteronorma porque esta violenta a quienes no encajan y produce muerte. La heteronormatividad mata.

Con el significante disidencia sexo-genérica se hace referencia a la acción y el efecto de separarse, desmarcarse de la heterosexualidad que se propone como obligatoria y de sus paradigmas hombre y mujer. Es una crítica generada desde el activismo en contraposición a la militancia de la diversidad sexual, señalamiento al pensamiento que se somete y reproduce la idea patriarcal, heterosexual, colonial, liberal, andro y adultocéntrica. Por el contrario, la disidencia sexo-genérica niega la táctica política de la simple inclusión como proceso de pertenencia en tanto más se ajusten a estereotipos heterosexuales, por ello Susy Shock prefiere afirmar, frente a este proceso de asimilación de la diversidad sexual: “No queremos ser más esta humanidad”.

¿Qué somos entonces? ¿Dónde está la certeza? Somos construcciones identitarias en permanente movimiento. El modo de expresarlo es siempre en gerundio de forma simple –estoy siendo, transitando–; por más rígida que sea nuestra personalidad respecto de convicciones, creencias o moral, hay aspectos, como la edad, de los que es necesario dar cuenta: creciendo, envejeciendo y, por lo tanto, nuestra identidad siempre se transforma. Hay eventos que nos pueden modificar de modo brusco, inesperado y de manera veloz, como enviudar o migrar, pero, por lo general, son procesos paulatinos y progresivos. Puede que esto no alivie la incertidumbre, la no certeza, puesto que caminamos en terreno inestable, pero sí nos constituye el rechazo de aquello que no queremos ser y se pone el acento entonces en la desidentificación del régimen sistémico de la heteronorma obligatoria. Por ejemplo, una persona puede ser asignada a un sexo y género e identificarse con el opuesto en el sistema heterobinario, pero, a medida que crece, se experimenta, se informa y comparte experiencias y vivencias, puede ir identificándose desde otras propuestas más fluidas: “soy mujer trans”, “soy transgénero”, “soy travesti”. Estos modos de identificación positiva, “soy”, pueden ir cambiando, lo que no impacta sustancialmente en sus relaciones sociales. Ahora, si dice “no soy fascista, xenófobo/a, racista, discriminador/a, machista, violador/a, etc.”, estas cuestiones que constituyen a su identidad de manera negativa, “no soy”, tienen un carácter sólido, definitorio y de mayor permanencia en el tiempo e impacta al resto de modo sustancial y, por lo tanto, interesan de manera radical a las micro y macrorrelaciones políticas. Allí sí exigimos certezas y definiciones taxativas, pues son de carácter vital. La identidad es una unidad no solo constituida de afirmaciones positivas, sino también de afirmaciones negativas: escogemos no ser racistas y trabajamos en ello. Si esta humanidad se compone de hombres y mujeres como actuantes que nos han heredado este estado de cosas (femicidios, comercio sexual infantil, guerras, periodismo de posverdad, discriminación, acoso escolar, acoso sexual,

acoso laboral, travesticidios, odio), siguiendo la sentencia de Susy Shock, no importa tanto qué vamos pudiendo ser y cómo vamos nombrando nuestras identidades en construcción, es políticamente necesario e imperante que nos desidentifiquemos de lo hombre y lo mujer.

Entonces, nos afirmamos como construcciones identitarias complejas, con una historicidad y en tránsito, vamos siendo (gerundio) lesbianas, maricas, travestis. Con una territorialidad: sapatão (Brasil), 108 (Paraguay), muxe (Oaxaca, México); con una marca etaria: homosexual/safira (Grecia antigua), marika (actualidad), género fluido (actualidad); con una pertenencia cultural: kakcha (aymara), chinaku (quechua), weye (mapuche); con una pertenencia de clase: torta, puto, trava (Argentina en sectores populares), lesbiana, gay, hombre/mujer trans (Argentina en sectores medios/altos), entre los principales ejes a considerar hoy. Mayor complejidad adquieren estas construcciones en el cruce con la sexualidad y la expresión de género. Estas identidades van haciéndose cada vez más fluidas e inasibles desde sus prácticas culturales, sus relaciones sexo-afectivas, sus expresiones de género e, incluso, sus deseos. Si bien continúan siendo muy extendidos los estereotipos identitarios y relacionales, cada vez son más libertarias estas formas de confrontación sociopolítica y se van rompiendo los límites impuestos desde la heteronorma y la homonorma de lesbiana, gay, bisexual y trans, que han caído en la abstracción identitaria de clase, de etnia, etaria, territorial, de historicidad, etc. Así como también han caído los paradigmas de la monogamia e incluso de las relaciones basadas en la sexo-genitalidad, la consanguinidad o el amor romántico, contraponiéndole las relaciones de amistad, comunidad y grupalidad de mayor apertura.

La TTL, entonces, visibiliza esas otras prácticas con el aporte de la "nostredad", aquellas redes afectivas y de mutua dependencia que se sostienen a lo largo del tiempo con indiferencia, incluso, al hecho de cohabitar, empleando las cibercomunidades para sostenerlas. Nostredad como una construcción que se opone al de "otredad" que propone la hegemonía. Otredad amenazante de la individualidad y donde siempre nos hallamos en soledad, incluso en sistemas de micropolíticas como la familia nuclear, donde aún hoy las disidencias debemos sostener el silencio por vergüenza y miedo a las pedagogías reconductivas a la norma o a la exclusión. Un ejemplo de comunidad no basado en términos exclusivamente sexo-genéricos es el de aquellas comunidades en crecimiento donde el aglutinador es el antiespecismo.

El movimiento de la disidencia sexo-genérica viene asentándose en el territorio

del continente americano (Abya Yala), donde las dificultades para converger son numerosas, sobre todo porque las organizaciones institucionalizadas concentran la capacidad de generar discursividad y sentido, impactando en el diálogo social y las políticas públicas con el empleo de los medios masivos de comunicación. Estas organizaciones disputan, comparten y se reparten los fondos disponibles para la acción política civil, liderando proyectos y acciones ajustadas a lo gay, lo lésbico y lo trans, donde lo instituido permanece inalterable en las prioridades y perspectivas delimitadas por organismos y financiadoras desde la heteronorma liberal, socialista o demócrata cristiana. Pero también en la afirmación de miradas feministas y queer tutelares basadas en la réplica y la reproducción de teorías críticas importadas desde otros territorios y contextos sociales, políticos y económicos que invisibilizan nuestras propias prácticas, saberes, aprendizajes, producciones teóricas y formas relacionales. Todo ello atenta contra el desarrollo de proyectos locales de fuerza instituyente, los cuales carecen de estructuras formales, poder de cabildeo y medios de comunicación para sus reclamos.

No obstante, se vienen produciendo encuentros para formalizar espacios de diálogo y producción cultural bajo la TTL de forma autónoma y, en ocasiones, de manera subsidiaria en encuentros feministas, de mujeres, de territorios, de migrantes, de pueblos originarios, de afrodescendencia, de organizaciones de base, de crítica cultural, de comunicación comunitaria, de psicología social, de educación popular, de estudios de masculinidades, de familias por infancias trans libres de violencia y de espacios universitarios, entre los más destacados. Allí se complejiza, tomando la tradición de los estudios marxistas, feministas y queer, pero territorializados en el contexto de Abya Yala y atravesando nuestras corporalidades; negando la universalización que le da fuerza al sentido colonialista de la producción de conocimiento occidental; resistiendo también al sentido extractivista que emplean para ilustrar trabajos académicos cuando se apropian de nuestras prácticas y saberes; y complejizando, también, el sentido común de la geopolítica del norte-sur, ya que cuestiones culturales, económicas, políticas, sociales, étnicas, territoriales, identitarias hacen que en cada Estado nación, región o territorio puedan observarse nortes y sures ideológico-políticos. Por ello, la inclusión de la diversidad en Nueva York, Ciudad de México o Ciudad de Buenos Aires no será parangón con la disidencia en Nebraska, Guadalajara o Chaco, ni incluso en las mismas ciudades, ya que dependen de la clase social y sus particularidades sociodemográficas.

Los movimientos de la diversidad sexual tienen una estrategia de inclusión: incluir a gays, lesbianas y trans en los espacios culturales, políticos, sociales,

económicos, laborales, sanitarios, educativos, etc., en tanto heteronormados y con sus lógicas económicas, donde la exigencia es el apego a la norma heterosexual y tranquilizadora del binarismo sexo-genérico. De esta manera, se deja inconmovible el paradigma binario propuesto por el patriarcado donde "lo hombre" es el sujeto privilegiado de la humanidad, con mayor o menor disposición a otorgar derechos a sujetos de menor jerarquía (lo mujer, lo homosexual, lo étnico, lo pobre, lo travesti); y los gestos de inclusión sucederán mientras no compitan con el lugar de privilegios de ese hombre y mientras sean rentables. Por lo tanto, la posibilidad de inclusión será otorgada de acuerdo a un complejo formato de semejanza, con prioridades para quienes más se ajusten al paradigma patriarcal; por ejemplo, un varón gay de clase alta, blanco, titulado, de performance masculina tendrá mayores posibilidades de inclusión que una lesbiana, afrodescendiente y pobre, que una travesti migrante en situación de prostitución, que lesbianas que, en lugar de competir por puestos asignados a mujeres, pretendan competir por sitios asignados a los hombres, que maricas femeninas que no se conformen con sitios de estética, arte o espectáculos o personas trans que no se avengan a los estereotipos de hombre y mujer. ¿Qué conlleva como riesgo esta propuesta inclusiva? Desde la disidencia sexo-genérica se pone en crisis este modelo porque invisibiliza la violencia de un sistema que en su jerarquización produce, de manera activa y permanente, precariedad; además de una negación radical a reconocer su fracaso absoluto en sus funciones materno-paternales, junto a la pauperización de las condiciones concretas de vida de personas disidentes en una abstracción ideal de lo humano entendido como hombre y en violación flagrante al ordenamiento jurídico de los derechos humanos. La persona humana nace en situación de precaridad extrema, con cuerpos mortales y vulnerables, dependiente y con la necesidad de alguien que cumpla responsabilidades materiales (de cuidados) y subjetivas (de deseo y amor) y de un Estado que garantice ciertas condiciones contextuales mínimas de subsistencia a través de la familia y otras instituciones. Al nacer le son inescindiblemente propios el plexo de derechos humanos, siempre y cuando ese cuerpo nazca con una genitalidad dentro de los parámetros de la biotecnología, como la medicina, o sea, hembra o macho. En la niñez intersex, donde los caracteres del cuerpo y la visibilidad en sus genitales se presentan con características personalísimas (vienen dándose a lo largo de toda la historia de la humanidad y sin riesgo de vida) que no se ajustan al patrón de los fundamentalismos religiosos, cientificistas y racionalistas, sobre esa precaridad propia de lo humano se le impondrán mandatos heterocisexuales que multiplicarán la precarización. Con los discursos normalizadores de la medicina y de las ciencias jurídicas, sobre sus supuestos de verdad y objetividad, se

realizará una intervención corporal y de mutilación genital a esa infancia para adaptarla al sistema ficcional heteronormado. En toda infancia que no se ajuste a esos constructos ideales de la heteronorma, se imponen una serie de dispositivos de adiestramiento quirúrgicos, pedagógicos, psiquiátricos, jurídicos coercitivos y punitivos, con lo cual la vulneración de los derechos humanos es flagrante y radical en las dimensiones familiar, social y estatal. La incapacidad para el reconocimiento, resguardo y respeto de la diversidad humana, entendida como una variedad posible de cuerpos bajo la premisa de la necesidad y decisión individual de adecuar su cuerpo según la identidad sentida por cada persona, conlleva actos criminales familiares, sociales e institucionales. Hay una negación del fracaso del conjunto de las funciones paterno-maternales, de las micro y macropolíticas de Estado. Este complejo entramado tiene severas consecuencias: la pauperización de las condiciones concretas de vida. Las personas en disidencia sexo-genérica verán profundamente menoscabados sus derechos humanos, civiles, sociales, políticos, económicos, legales y culturales. Y esto es lo que reflejan algunos números: el promedio de vida de la comunidad trans es de treinta y dos años; la expulsión del hogar heterosexual sucede entre los ocho y los trece años; el índice de crímenes de odio es elevadísimo, así como las violaciones correctivas a lesbianas y varones trans; el abuso y la prostitución de infantes, adolescentes y adultas travestis es del 89%. A esto se agrega la expulsión del sistema educativo; el alto nivel de suicidios de niñxs y jóvenes, y los constantes intentos; la migración por contextos de violencia; el acoso escolar y cibernético; la alta tasa de encarcelamiento por la criminalización de trabajos de subsistencia (menudeo y prostitución), las muertes por violencia institucional, por citar las más graves.

Véase: L. Berkins y J. Fernández (2005), La gesta del nombre propio, Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo. – La Revolución de las Mariposas: a diez años de la gesta del nombre propio, Buenos Aires, Ministerio Público de la Defensa, 2017. – M. Wayar (2018), Travesti, una teoría lo suficientemente buena, Buenos Aires, Muchas Nueces. – M. Wittig (1992), The Straight Mind and Other Essays, Boston, Beacon.

MARLENE WAYAR

DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO. Se trata de un fenómeno observable y de un concepto que es reactualizado en diferentes escenarios y regiones, principalmente a partir de la crisis de los cuidados y de las asimetrías de género persistentes en el mercado de trabajo. Asimismo, se trata de una perspectiva que ha desarrollado estudios comparados en el norte y el sur global. Junto al concepto de "división sexual del trabajo", se han mencionado de manera asociada otros, como la "división del trabajo por sexos", la "división genérico-sexual del trabajo", la "división del trabajo por género". En este punto, es importante distinguir las diferentes corrientes feministas que retomaron este concepto, ya sea desde el marxismo, el materialismo francófono y las perspectivas de los feminismos del sur global.

Para situar estas vertientes es necesario recrear los debates de los 60 y 70, que no solo impactaron en los modos de comprender la división del trabajo, sino también en la revalorización del trabajo doméstico (v. REPRODUCCIÓN). Las posiciones del marxismo ortodoxo fueron reevaluadas en los años 60 por un sector de mujeres pertenecientes a las corrientes de la nueva izquierda y a los movimientos contestatarios en Europa y en Norteamérica, escenario en el cual surgen los primeros grupos feministas socialistas durante los 70. Entre los enfoques del feminismo marxista se han desarrollado distintas vertientes con sus consecuentes debates dentro de cada una y en discusión con las posturas del feminismo radical, desde las cuales se consideraba la relación de los sexos como el antagonismo social principal. En cada vertiente se ha buscado ubicar al "sexo-género" en un eje específico de opresión, reelaborando categorías marxistas o proponiendo nuevas. Esto se manifestó de dos maneras: ampliando la realidad de la base material y de los ámbitos de explotación que excedían planteos meramente económicos, o reelaborando categorías de producción/reproducción y el concepto de "trabajo".

La división sexual del trabajo en el marco del análisis de los "sistemas duales". Teniendo como objetivo buscar una "unión más progresista" y "feliz" entre marxismo y feminismo, la economista y socióloga Heidi Hartmann analiza a fines de los 70 la ceguera del marxismo con respecto "al sexo", al tiempo que critica el análisis feminista radical que ha sido "ciego" a la historia e "insuficientemente materialista". De este modo, entiende que la sociedad está organizada de dos modos: capitalista y patriarcal. En este punto, reconoce una mutua adaptación en el siglo XX de ambos sistemas, y considera que el capitalismo es "tremendamente flexible" para adaptar formas sociales

preexistentes, como las divisiones jerárquicas sexuales y raciales. En diálogo con este trabajo, se encuentran los análisis de Zillah Eisenstein, Natalie Sokoloff, Ann Ferguson, Nancy Folbre, Barbara Ehrenreich e Iris Marion Young, entre otras.

Como parte de las críticas, se señala que al recurrir al llamado "modelo de esferas separadas" como presupuesto, desde la "teoría del sistema dual" se tiende a atribuir una existencia real y universal a esta división entre familia y economía capitalista. Entre las propuestas para superar una mirada de los "sistemas duales", autoras como Iris Young o Alison Jaggar propondrán conceptos desde los cuales poder analizar el patriarcado capitalista. No es un debate menor pensar cómo se articula la "división sexual del trabajo" con la "división sexual del trabajo militante" (Falquet, 2005).

En este sentido, Iris Young entiende que no se trata de dos luchas separadas contra dos sistemas distintos o, como los expresa Barbara Ehrenreich, de asistir a dos reuniones como práctica habitual de una feminista socialista. En consecuencia, el planteo debe proponer una nueva teoría de la opresión de la mujer "que muestre al capitalismo como esencialmente patriarcal" y que contribuya a "cambiar la relación entre la práctica feminista y la lucha por transformar las instituciones y relaciones capitalistas" (Young, 1992). Para llevar adelante esta afirmación, propone diseñar un marco analítico "que considere las relaciones sociales materiales de una formación social histórica particular como un sistema único en el cual la diferenciación de género es un atributo central", y para ello parte de una categoría que considera medular: la división del trabajo por género para referirse a "toda diferenciación del trabajo estructurada, según el género, dentro de una sociedad". De este modo, las tareas "tradicionales" realizadas por las mujeres (procrear, criar, cuidar personas enfermas, limpiar, cocinar, etc.) son comprendidas dentro de la categoría de trabajo, al igual que los objetos producidos en una fábrica. Y con ello agrega que haber empleado la categoría de producción o trabajo para designar solamente la producción de objetos materiales dentro de una fábrica moderna ha sido una de las "tragedias, innecesarias, de la teoría marxista".

Bajo esta propuesta, Young considera que la categoría división del trabajo por género tiene claras ventajas sobre la "teoría del sistema dual", porque provee los medios para analizar las relaciones sociales que se originan en la actividad laboral de una sociedad, a través del género, ubicando las relaciones de género y la posición de las mujeres en el centro del análisis materialista histórico. En este

punto, es importante marcar que en vez de utilizar la “división sexual” –como en sus anteriores escritos–, recurre al “género” como concepto que alude al significado social de la división, y no a un cierto carácter biológico o “natural”. Una de las principales virtudes de este análisis que propone es que permite analizar las relaciones del trabajo vinculadas específicamente al género, registrando las variaciones de cada situación, sin asumir que todas las mujeres, en general, o todas las mujeres de una sociedad determinada tienen una situación idéntica y unificada.

La “división sexual del trabajo” en el marco de los debates por la reconceptualización del trabajo. En el contexto de las críticas al “androcentrismo en las investigaciones en ciencias sociales” durante los 70 en Francia y del auge de las movilizaciones feministas de esos años, se fue conformando una orientación en investigación que a principios de los 80 cobra forma en el grupo dirigido por Danièle Kergoat. Se trata del Grupo de Estudios sobre la División Social y Sexual del Trabajo (GEDISST), equipo de investigación creado en 1983 en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) en Francia. Este equipo trabajará en torno a la problemática de la división sexual del trabajo, que tendrá como eje la reconceptualización y ampliación del concepto mismo de “trabajo” a partir de la introducción en el corazón del análisis del sexo social y la división internacional del trabajo, es decir, la extensión, combinación y coexistencia de nuevos paradigmas productivos e “islotes” de especialización flexible –masculinizados– con organizaciones tayloristas –feminizadas– en el eje norte-sur (Hirata y Kergoat, 1997). Estudios como los desarrollados por Kergoat a fines de los 70 sobre la distinción entre cualificaciones formales reconocidas oficialmente y cualificaciones no formales apuntaban a dar cuenta de la invisibilidad de las calificaciones femeninas. Sus trabajos posteriores estarán en sintonía con los análisis que se apartan de la articulación producción/reproducción en términos “estáticos”, y plantearán una reflexión desde el concepto “dinámico” de relaciones sociales de sexo como “principio organizador de las prácticas sociales, de la misma manera que las restantes relaciones sociales con las que se articula” (Hirata y Kergoat, 1997). Esta propuesta puede sintetizarse en la mirada crítica de Kergoat sobre las investigaciones en la sociología del trabajo al pensar que no se trataría de mirar la fábrica y “echar un vistazo” en el barrio o en la familia, buscando un “principio de coherencia único”, sino precisamente de situar la diversidad y contradicción en el centro de la definición de las prácticas, en este caso, obreras. Al mismo tiempo, el equipo de Kergoat vuelve sobre las primeras conceptualizaciones del feminismo materialista

francés y se focaliza en los problemas que puede acarrear en el análisis el hecho de considerar un "enemigo principal", o bien cierta "primacía" o "simultaneidad" del sistema patriarcal, consideración que no permite mostrar cómo ese sistema afecta a los restantes sistemas de opresión y explotación, o cómo se articula con ellos.

Los análisis posteriores de Kergoat (2003) se concentran en las formas que asume la división sexual del trabajo, estructurada a partir de dos principios que la organizan: por un lado, la separación (la masculinización o feminización de los trabajos); por el otro, la jeraquización, donde un trabajo "vale" más que otro. Estos desarrollos serán retomados en lecturas desde el sur por quienes analizan la reactualización de la división sexual del trabajo en cooperativas, en la economía social y autogestionada, donde no existe "un patrón".

En Latinoamérica, un estudio interdisciplinario pionero fue el de Lourdes Benería y Martha Roldán sobre Las encrucijadas de clase y género: trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México (1987). Aquí se vuelve sobre los interrogantes clásicos que investigan la participación de "las mujeres en el desarrollo", que estaban presentes en los trabajos publicados desde 1970. Las autoras reconocen que el mérito de estos trabajos radica en analizar los efectos del desarrollo sobre la mujer como trabajadora y miembro de familia, aspecto que otros estudios de las ciencias sociales habían olvidado. Entre ellos, rescatan el puntapié inicial realizado por la economista Ester Boserup, El rol de las mujeres en el desarrollo económico (1970), cuyos aportes fundamentales se centraron en señalar que toda sociedad ha generado una marcada "división del trabajo por sexos" en la cual las tareas consideradas masculinas o femeninas son bastante diferentes de un país a otro, y con ello muestra que el desarrollo económico en el Tercer Mundo ha tenido repercusiones distintas en varones y mujeres, con un efecto negativo para las últimas.

Ahora bien, ¿cómo se vinculan los debates sobre el desarrollo y la configuración de la división sexual del trabajo? Sin duda, Benería y Roldán consideran que los aportes de estos estudios –muchas veces desdeñados por la corriente dominante– han sido importantes por la relevancia otorgada a la dinámica de la unidad doméstica y su relación con procesos socioeconómicos más amplios. Sin embargo, esta revisión las lleva a detectar limitaciones: por ejemplo, el hecho de afirmar que la subordinación de la mujer en el desarrollo no puede atribuirse a su marginación de dicho proceso –como lo piensa Boserup–, sino a una variedad de

factores que la han generado y que Lourdes Benería y Gita Sen relacionan con el género y con el patrón de crecimiento que provoca agudas diferencias de clase y jerarquías sociales. Entre las limitaciones, también se encuentra el hecho de suponer que el desarrollo capitalista en el Tercer Mundo tiene su propia dinámica, sin considerar que cada proceso debe ser entendido junto con las pautas de acumulación que existían con anterioridad y las relaciones de subordinación/dominio que han condicionado ese proceso y están condicionadas por él. Las autoras observan un aspecto clave del debate en torno a la categoría de patriarcado y entienden que muchas propuestas que parten del feminismo socialista descuidan un mensaje fundamental del feminismo radical que señala la subordinación de la mujer basada en el dominio masculino sobre su sexualidad, su capacidad de procrear y su ideología. Benería y Roldán se proponen ir un paso más allá de los "análisis duales" y comprender que la realidad se presenta no tanto como matrimonio en conflicto –entre capitalismo y patriarcado–, sino como producto con rasgos heredados de los dos sistemas y también de las relaciones múltiples de dominio y subordinación basadas en la raza, generación, caracteres étnicos, nacionalidad, preferencia sexual. De este modo, el análisis integrado de Benería y Roldán muestra las relaciones entre procesos, "aparentemente inconexos", como la acumulación del capital, la dinámica de una división del trabajo nacional e internacional y los patrones de interacción en la unidad doméstica basada en la "subordinación de género en la vida diaria".

La conocida frase "la clase obrera tiene dos sexos", popularizada en América Latina por el trabajo de la investigadora brasileña Elizabeth Souza Lobo, abriría la puerta a un gran desafío dentro de este campo de estudios en el contexto latinoamericano de la década de 1990, lo cual suponía, más que visibilizar, evidenciar las implicancias de la "división genérica" de la clase trabajadora y lidiar con la complejidad de la dimensión relacional de la categoría "género".

Resulta clave mencionar que los análisis de las feministas socialistas blancas sobre el mundo del trabajo serán interrogados a mediados de los 80 por las feministas negras socialistas como Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson, quienes proponen analizar conjuntamente los efectos del racismo y las relaciones de clase y género como parte de las necesidades políticas del feminismo. Estas autoras sostienen que el racismo es el problema central y no el etnocentrismo, lo cual implica una transformación radical y fundamental del feminismo socialista. Partiendo de la consideración de las estrategias diferenciadas que tienen los Estados para con sus poblaciones "negras" y "blancas", las autoras proponen analizar la complejidad de un capitalismo patriarcal racialmente estructurado. En

diálogo con estos análisis, la socióloga Sylvia Walby reconoce las dificultades señaladas; sin embargo, considera que en una teoría –como la del patriarcado– en la que solo hay un elemento causal no debe sorprendernos que se presenten problemas a la hora de comprender la variación y el cambio. El análisis de Walby se inscribe en el marco de otros estudios desarrollados por feministas marxistas británicas que buscan revitalizar la categoría de patriarcado desde investigaciones que vinculan el desarrollo de las tecnologías con el género –como Cynthia Cockburn–, o bien se concentran en analizar los nuevos requerimientos de mano de obra femenina a escala global, tal como lo señala la socióloga feminista marxista alemana Maria Mies. En este contexto, se buscaba comprender una serie de cuestiones referidas tanto al trabajo femenino como al desplazamiento del empleo hacia el sector de servicios. Este proceso que se vio acompañado por la feminización de la fuerza de trabajo, la explotación de las mujeres del Tercer Mundo como mano de obra barata para la industria en zonas de exportación (por ejemplo, las maquilas), situación que se teorizó bajo el concepto de "nueva división internacional del trabajo" en contraste con el término "globalización".

En el caso de los estudios de los feminismos del sur global, ha podido mostrar cómo en las últimas tres décadas se han globalizado los procesos de acumulación originaria, con el avance de la privatización de los recursos naturales y de los servicios públicos, reforzando las desigualdades de género y los impactos negativos de la división sexual del trabajo (Sen, 2015). Desde estas regiones del sur, se han analizado las formas de división sexual del trabajo, superando los binarismos y miradas heteronormativas del trabajo.

Los estudios recientes han seguido de cerca los cambios en la configuración de la división sexual del trabajo (Guimarães e Hirata, 2020). En ellos se destaca de qué manera la crisis económica y la experiencia del desempleo han llevado a un aumento creciente de varones que buscan formación o una certificación como cuidadores, lo cual modificaría gradualmente la división sexual del trabajo en el caso del cuidado domiciliario. Estas trayectorias se ven muy claramente en el estudio de Nadya Araujo Guimarães y Helena Hirata.

En el marco de la pandemia de covid-19 y de la triple crisis originada (sanitaria, económica y de cuidados), han cobrado sentido los análisis sobre la injusta distribución del trabajo doméstico y de cuidados no remunerado y la forma en que se ha visto reforzada la división sexual del trabajo, frente al avance y extensión del teletrabajo y empleo remoto en contextos de confinamiento o

aislamiento social. Asimismo, esta división sexual y racial del trabajo se ha profundizado en los sectores de la economía digital que más han crecido en el capitalismo de plataformas bajo contexto de pandemia, a través de la creación y extensión de las modalidades de trabajo de aplicaciones, como las tareas de repartidores, transporte de pasajeros y servicios vinculados a través de plataformas (Partenio, 2020). La generización del trabajo de plataformas se ve asociada con el aumento de las brechas de género y la ausencia de derechos laborales y de la seguridad social.

Véase: N. Araujo Guimarães y H. Hirata (comps.) (2020), El cuidado en América Latina: mirando los casos de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Uruguay, Buenos Aires, Fundación Medifé. – L. Benería y M. Roldán (1987), Las encrucijadas de clase y género: trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México, Ciudad de México, Colegio de México-FCE. – L. Benería y G. Sen (1982), “Acumulación, reproducción y el papel de la mujer en el desarrollo económico. Una revisión de Bonserup”, en M. León (ed.), Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe, vol. II: Las trabajadoras del agro, Bogotá, ACEP. – J. Falquet (2005), “División sexual del trabajo revolucionario: reflexiones en base a la participación de las mujeres salvadoreñas en la lucha armada (1981-1992)”, en M. L. Femenías (comp.), Perfiles del feminismo iberoamericano, vol. 3, Buenos Aires, Catálogos. – H. Hirata y D. Kergoat (1997), La división sexual del trabajo: permanencia y cambio, Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad-CEM-Piette del Conicet. – D. Kergoat (2003), “De la relación social de sexo al sujeto sexuado”, Revista Mexicana de Sociología, 4. – F. Partenio (2020), “Retrocesos 4.0: los desafíos de la protección social de les trabajadores de plataformas”, Dawnnet.org, 12 de marzo. – G. Sen (2015), “Reconsiderando la acumulación originaria”, en G. Sen y M. Durano (eds.), Refundando los contratos sociales: feministas en un mundo feroz, Montevideo, DAWN. – I. Young (1992), “Marxismo y feminismo, más allá del «matrimonio infeliz» (una crítica al sistema dual”, El Cielo por Asalto, II(4).

FLORENCIA PARTENIO

DOBLE VIOLACIÓN. La sexualidad es parte central de la vida de los seres humanos, se relaciona con la posibilidad de sentir placer, de ser, pensar, amar. Freud plantea que la sexualidad comienza a desarrollarse al nacer y solo la muerte le pone límite. Está inmersa en lo físico, en las emociones y sentimientos, influenciada por la educación, la cultura, la crianza, la historia familiar y social, la geografía, las relaciones afectivas que recibimos, entre otras dimensiones. Todos estos aspectos inciden en cómo las personas viven su sexualidad.

En Tres ensayos de teoría sexual (1905) Freud describe las variaciones de la sexualidad en cuanto a sus objetos y fines. La tesis freudiana rompe con la creencia sobre que en la infancia no hay sexualidad, y que es solo para fines reproductivos, que se reduce a la genitalidad. Evidencia que la finalidad de la sexualidad es la de obtener placer, satisfacción. Se refiere a la sexualidad en términos de pulsión (Trieb) y no de instinto. Este se corresponde a un comportamiento observado en los animales, con un esquema dado, por el cual su desarrollo y objeto están determinados, fijos. Define que la pulsión es un concepto fronterizo entre lo psíquico y lo somático, al igual que la sexualidad. Esta puede tomar rumbos diferentes en relación con sus objetos y fines. La pulsión no tiene un objeto dado, un fin único, sino una variedad de fines, los cuales se vinculan con zonas corporales, zonas erógenas, que no se limitan a lo genital.

El sexo o las relaciones sexuales abarcan a la sexualidad, pero no se remite solo a estos aspectos, sino que comprenden también los afectos, las relaciones humanas, y están desde la más temprana infancia, nos facilitan las relaciones con lo que nos rodea.

La sexualidad es central en la vida de las personas, pasa por distintas etapas (oral, anal, fálica) que posibilitan sentir, disfrutar y relacionarse con otras, con otros. Es parte estructural de la existencia, núcleo del desarrollo afectivo, corporal y emocional.

Cuando se avasalla la sexualidad, como sucede en los actos de violencia sexual, se lleva a cabo uno de los acontecimientos más dañinos sobre la persona que la padece, es una experiencia traumática por sus efectos, consecuencias y perjuicios, que genera vergüenza y pudor, diques de protección del psiquismo, que son doblegados y dañados por la agresividad implementada por quien viola,

y deja a la persona sobreviviente en indefensión psíquica y física.

La violencia sexual es una manifestación agresiva sobre los cuerpos de las personas, sustentada en hondas raíces socioculturales e histórico-políticas que se han afirmado a lo largo de la historia de la humanidad, y se han expresado, tolerado e, incluso, legitimado de diversas formas. La violencia sexual es una violación a los derechos humanos, y se relaciona directamente con el sistema de género y sus consecuencias. Se debe destacar que este tipo de violencia es central y sistemática sobre el género femenino; el impacto, el significado y las derivaciones en la salud sexual, psíquica y reproductiva en las mujeres señalan una diferencia estructural. Violencia sexual son “aquellos comportamientos y acciones de contenido o naturaleza sexual a los que se vea sometida una persona por medio de la fuerza, amenaza del uso de la fuerza, coacción, temor a la violencia, intimidación, opresión psicológica o abuso de poder. Algunas formas de violencia sexual son: 1) violación: implica la invasión física de cualquier parte del cuerpo de una persona mediante la penetración, por insignificante que fuera, del órgano sexual masculino en la boca, ano o vagina, así como cualquier otra parte del cuerpo u objeto en el orificio anal o vaginal; 2) cualquier forma de abuso sexual en el que no exista invasión física; 3) amenaza de abuso; 4) embarazo forzado; 5) prostitución forzada; 6) aborto forzado; 7) acoso sexual; 8) amenaza de violación; 9) mutilación; 10) esclavitud sexual; 11) esterilización forzada; 12) forzamiento al exhibicionismo, 13) desnudez forzada; 14) forzamiento a la pornografía; 15) humillación y burla con connotación sexual; 16) servidumbre sexual; 17) explotación sexual” (Aucía, Barrera et al., 2011).

Esta definición señala las diversas prácticas llevadas a cabo sobre los cuerpos de las mujeres o niñas, las cuales tendrán diferentes derivaciones: una de ellas podrá ser la gestación impuesta. Por ello se plantea que con la violación puede haber dos hechos violatorios consecutivos, y aunque ambos se ejecutan sobre la corporalidad de las mujeres, las niñas o adolescentes, uno es sobre el cuerpo sexual y el otro sobre el material genético propiamente dicho, a la cual denominamos “violación genética”; esto se traduce en la penetración de lo más íntimo, de lo más propio, como son los óvulos, donde irrumpen los espermatozoides del violento, dando con ello cierta perpetuación del acto infame si esa gestación llega a su fin. Es la cara más real de lo siniestro que se impone en el cuerpo reproductivo de una mujer o niña.

Este hecho en el registro psíquico equivale a otra violación, porque es la producción de un significante que determina una cadena genealógica en lo real,

que devasta lo simbólico e introduce lo siniestro comandando el goce impune del violento.

Las consecuencias estragantes para la mujer o la niña, por la agresividad recibida, implican no poder encarnar el ideal imaginario de mujer-madre; este deja un lugar vacío que no puede ser llenado, por ser secuela de la violencia sexual.

No hay allí una madre deseante, que pueda dar cabida a un embarazo (entendiendo por ello la tramitación de un lazo amoroso, libidinal con la futura criatura); en la realidad hay una mujer ultrajada que intenta salir de lo espantoso de la gestación impuesta, forzada, que implica una herida, el registro en el cuerpo-objeto de la manipulación del violador y con ello el depósito de sus perversidades.

La violación sexual puede tener como continuidad la violación genética y sus consecuencias reproductivas. Estas serían dos dimensiones donde la violación sexual se registra en los cuerpos de las mujeres. A esta consecuencia llamaremos doble violación: sexual y reproductiva.

Véase: A. Aucía, F. Barrera et al. (2011), Grietas en el silencio: una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado, Rosario, Cladem-Insgenar. – S. Freud (1998), Tres ensayos de teoría sexual [1905], en Obras completas, t. VII, Madrid, Amorrortu; (2011), Pulsiones y destinos de pulsión [1915], Obras completas, t. XIV, Madrid, Amorrortu. – S. Gutiérrez (2020), Silencios, palabras y testimonios sobre la violencia sexual en CCDTyE de Mendoza, tesis doctoral en Estudios de Género, UNC. Córdoba. – I. Hercovich (1997), El enigma sexual de la violación, Buenos Aires, Biblos.

SARA GUTIÉRREZ

E

ECOFEMINISMOS. Nace como una filosofía y práctica feminista que entiende la subordinación de las mujeres y la explotación de la naturaleza como parte de una misma lógica: patriarcal y capitalista. Dos formas de dominación que invisibilizan y someten las capacidades creadoras y los derechos de las mujeres y del planeta en su conjunto.

Su principio más importante –según Vandana Shiva, física, filósofa y ecofeminista hindú– es el reconocimiento y el respeto a la diversidad en todas sus formas: plantas, animales, todo organismo del suelo, toda forma de comunidad humana, toda cultura…

Las perspectivas ecofeministas ven en los patrones culturales y simbólicos capitalistas y patriarcales los soportes con los cuales se justifica la explotación, tanto de la naturaleza como de la mujer. En tal sentido, la cosmovisión patriarcal plantea como natural e inevitable la dominación y explotación de la tierra, los animales y la mujer.

El capitalismo patriarcal define lo que es producción y traza una línea que deja afuera la creatividad de la naturaleza, de las mujeres, de las comunidades indígenas, de todos los seres humanos, en sus relaciones con el cuidado de la comunidad humana y de su contexto. Todo eso es definido como no actividad, como no productivo.

Asimismo, el pensamiento patriarcal estructura el mundo en dicotomías, serie de dualismos o pares de opuestos que dividen la realidad. Relación jerárquica que separa y jerarquiza: cultura o naturaleza, mente o cuerpo, razón o emoción, ciencia o saber tradicional, independencia o dependencia, hombre o mujer. Pares de contrarios de desigual valor que organizan nuestra cosmovisión de mundo.

Es una ideología que considera riqueza solamente la dimensión creadora de valor monetario en los procesos de producción, ignorando –por un lado– los efectos negativos que implican las actividades económicas que nombra "productivas" y –por otro– las tareas asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la salud, el apoyo emocional, la participación social. Fuera de la línea de lo productivo quedan el sostén doméstico, inagotable e imprescindible, los cuidados de los más frágiles –bebés y ancianxs–, lavar, limpiar, amamantar, ayudar a hacer los deberes, mediar en conflictos, ordenar armarios, consolar, gestionar el presupuesto doméstico… Es

una lista invisible –en términos económicos– de trabajos indispensables tanto para el funcionamiento del sistema económico como para el llamado Homo economicus, aquel que se presenta a trabajar todos los días, alimentado, lavado, descansado y libre de toda responsabilidad de mantenimiento del hogar y de las personas que viven en él.

Es una mirada lineal que enaltece a sociedades "más desarrolladas", aquellas que basan su evolución en el sometimiento de países y culturas con cosmovisiones más pacíficas e integradas a sus entornos naturales. Reviste de superioridad al hombre blanco, occidental, burgués y consecuente al sistema productivo implantado, convirtiendo a los demás seres vivos en deformaciones imperfectas.

La primacía de lo masculino, asociado a la razón, la independencia o la mente, legitima el protagonismo de los hombres, y relega a las mujeres al cuerpo, al mundo inestable de las emociones y a la naturaleza.

De ahí se puede deducir que las mujeres "no trabajan" y que la agricultura de las comunidades indígenas "no es productiva", aunque esa agricultura indígena signifique, por ejemplo, en 2010, el 70% de la producción mundial. Sin embargo, es borrada como si no existiese. Lógica que llegó con el colonialismo para apropiarse de las tierras y de los seres humanos que construyeron los ecosistemas. Conquista que se disfrazó de "evolución y educación". Un supuesto rescate que encubrió la apropiación de territorios, recursos y soberanías, y justificó la violencia militar, económica y simbólica hacia los pueblos colonizados, a los que llaman "salvajes", al igual que a su cultura, sus modos y medios de subsistencia.

Cercar el territorio y las libertades es la base de una dominación que continúa y avanza sobre la vida misma, donde todo lo que vive se define como materia prima pasiva. "Siglos de inteligencia reducidos a materia prima", reflexiona Shiva. Y agrega: "si tú produces lo que consumes entonces no estás produciendo […] Es por eso que el producto bruto interno (PBI) y el producto nacional bruto (PNB) tienen como precondición la destrucción de los ecosistemas porque cuando cortas un árbol tienes crecimiento, si proteges los bosques no tienes crecimiento, cuando represas un río tienes crecimiento, si mantienes un río vivo no tienes crecimiento. Si mantienes la fertilidad del suelo a través de la agricultura ecológica, eso no es considerado crecimiento. Cuando pones fertilizantes químicos y pesticidas, entonces tienes crecimiento. Entonces este es un sistema muy extraño que calcula la destrucción como crecimiento y se

convierte casi como en una religión" (Mies y Shiva, 1993).

Es decir, en la sociedad capitalista no se produce lo que necesitan las personas, sino lo que da beneficios. Y de modo cada vez más extremo, la avidez de la economía provoca impactos cada vez más graves y con frecuencia irreversibles. La biodiversidad se reduce, desapareciendo con ella información fundamental para los ecosistemas que han permitido la vida compleja; muchos recursos se agotan sin encontrarse sustitutos; el acceso al agua no contaminada es cada vez más difícil; y crecen las desigualdades en las que una parte de la humanidad –cada vez más concentrada– se enriquece a costa de devastar sin frenos los territorios de los que depende la supervivencia de la otra parte.

La aparición del término ecofeminismo se sitúa en 1974, en el ensayo "El feminismo o la muerte", de la escritora y feminista francesa Françoise d'Eaubonne, cofundadora en su país del Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLM), del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), en los primeros años 70, y promotora del movimiento Ecología-Feminismo, en 1978.

En esa misma década, múltiples y diversos hechos, en distintos lugares y contextos, movilizaron a las mujeres a defender la vida. Y lo lograron. Uno de lo más referenciados es el movimiento Chipko (abrazo), promovido por las campesinas de los Himalayas que en 1973 abrazaron los bosques de Garhwal para evitar su privatización y devastación. Así se resistieron a los intereses de las multinacionales extranjeras que amenazaban su forma de vida.

Unos años antes, en 1962, La primavera silenciosa de Rachel Carson denunció los efectos de los pesticidas agrícolas, uno de los detonantes del movimiento ambientalista mundial que califica de "elixir de la muerte" al dicloro difenil tricloroetano (DDT). La prohibición de dicha sustancia se logró en Estados Unidos en 1972.

En 1975, la boliviana Domitila Barrios Cuenca, dirigente indígena minera, denuncia en México, en la Asamblea del Año Internacional de la Mujer de Naciones Unidas, a los dueños de las minas y resignifica la necesaria participación de la mujer en la liberación de su nación. Pocos años después, junto a otras cuatro mujeres, inicia una huelga de hambre pidiendo la libertad de los trabajadores mineros presos. Medida que, con el pasar de las horas, se multiplicó en miles, desestabilizando y haciendo caer la dictadura de Hugo

Banzer en 1978.

Así, en tiempos y lugares donde la violencia institucional y económica no reconoce límites, las mujeres anteponen su cuerpo, voz y presencia. En la mayoría de los momentos claves de la evolución de este movimiento, se advierten grandes desastres o atropellos en los que las mujeres salen de su cotidiano para mantener con vida los procesos que las sostienen. Su lucha es la defensa de necesidades humanas comunes que sustentan la vida.

En 1980, una gran cantidad de mujeres se reúne en Estados Unidos, en el primer congreso ecofeminista: Mujeres y Vida en la Tierra, en el que se exploran las relaciones entre feminismo, militarización, salud y ecología.

En los años 90 se aprecia también una presencia y lucha de mujeres feministas en foros internacionales, cumbres y congresos por la recuperación de la tierra y el mejoramiento del ambiente, llamando la atención acerca de la tendencia destructiva del paradigma tecnocientífico.

Se pone de relieve que, si bien el hacer de las mujeres ha sido invisibilizado por su trabajo en lo doméstico, y que el crecimiento económico se define como lo que tiene lugar fuera de la casa, esta es, en realidad, la raíz de la economía, la ecología y las actividades de las mujeres, por cuanto que tanto economía como ecología derivan del prefijo “eco”, del griego oikos (el equivalente al término “casa” en la Grecia antigua). Así, el planeta y la economía deberían visualizarse como la casa.

“Las mujeres producen la mitad de los alimentos en los países en desarrollo (en África, las tres cuartas partes), realizan la mitad del trabajo agrícola en Asia, y las tres cuartas partes del mismo en América Latina (la inmensa mayoría de estas mujeres, sin embargo, no tienen derechos legales a estas tierras”, puntualiza Lezak Shallat en 1990.

Así como se insiste en hablar de feminismos y no de feminismo, dentro de esta perspectiva se reconocen también diferencias y diversidad. En ocasiones, se trazan dos corrientes ecofeministas: una llamada espiritualista y otra constructivista.

La primera identifica mujer y naturaleza, y entiende que hay un vínculo esencial y natural entre ellas. Se enfrentó a la tecnociencia, militarismo, nuclearización y degradación ambiental, interpretándolos como manifestaciones de una cultura

sexista. Petra Kelly (Alemania, 1947-1992) es una de sus referentes. Le siguieron las voces que denunciaron y visibilizaron el desarrollo occidental como contracara de la devastación ambiental, contaminación y pobreza de las mujeres y de las poblaciones indígenas, primeras víctimas de la destrucción de la naturaleza. Es una amplia corriente en la que se ubican Vandana Shiva (India, 1952), Maria Mies (Alemania, 1931) e Ivone Gebara (Brasil, 1944).

La segunda cree que la estrecha relación entre mujeres y naturaleza se sustenta en una construcción social. Aquí encontramos a Bina Agarwal (India, 1951) y Val Plumwood (Australia, 1939-2008), quienes acentúan que es la división sexual del trabajo y la distribución del poder y la propiedad lo que somete a las mujeres y al medio natural, y que la víctima es el planeta en su conjunto.

A su vez, Mary Judith Ress dice que el ecofeminismo es un concepto que combina la ecología profunda con el feminismo radical o cultural. Las fuentes de la ecología profunda serían, fundamentalmente, las llamadas “nueva ciencia” (microbiología y física cuántica), “nueva filosofía” o “filosofía de la ciencia” (cibernética y teoría de sistemas) y la matemática de complejidades (teoría del caos). De aquí se toma una visión holística del cosmos y se da un nuevo sentido al ser humano; y se recupera la sabiduría indígena, que integra prácticas y espiritualidad en su cosmovisión, la cual conlleva un equilibrio ambiental.

El feminismo cultural o radical –diferente del liberal y socialista– plantea estudiar los mecanismos que utiliza el sistema capitalista para mantener las relaciones de dominación-subordinación que se establecen entre el hombre y la mujer. Conocido como la lucha de sexos, el feminismo radical –liderizado por Françoise d’Eaubonne– vincula la idea de explotación de clase social con la de opresión patriarcal.

Una reconocida influencia se halla también en la arqueóloga lituano-estadounidense Marija Gimbutas (1921-1994), quien sostiene la necesidad de redescubrir y reencontrar la diosa –la tierra, la naturaleza– para el desarrollo de la especie humana.

No obstante y sin lugar a dudas, es Vandana Shiva una de las voces más claras para comprender el ecofeminismo como opción política y propuesta de desarrollo. Para Shiva, el ecofeminismo significa ser feminista y ecologista al mismo tiempo; es crear espacios de libertad donde la diversidad y la autonomía sean los valores que guíen las acciones de hombres y mujeres para la

construcción de una sociedad socialmente sostenible.

En América Latina –históricamente atractiva por su inmensa biodiversidad–, la imposición del capitalismo de los países del norte en los territorios que nombra conquistados trajo exclusión, desigualdad social y devastación ambiental. Aspectos recurrentemente abordados de manera separada. Una explotación sistemática que deja a su paso deforestación, degradación de suelos, contaminación, pobreza, desempleo, subempleo y dependencia. Aquí la lucha de las mujeres es recurrente. Si bien no es ni debe ser una responsabilidad exclusiva –que lo sea es una lógica patriarcal–, son usualmente ellas las que advierten y sufren los daños que en su salud y en la de sus hijxs ocasiona la contaminación de agua, tierra y aire (v. AMBIENTE).

Por ejemplo, en Argentina, en 2012, la primera sentencia por fumigaciones ilegales de agrotóxicos (endosulfán y glifosato) se logra en Córdoba, tras diez años de activa movilización de las Madres de Ituzaingó, barrio sometido a una contaminación cotidiana con graves consecuencias en sus pobladores. Sofía Gatica, parte de esa lucha, fue luego una de las caras visibles, y principal víctima de amenazas y ataques, en la resistencia por la llegada de Monsanto a esa provincia. Por mencionar una de las tantas resistencias que surgen en el extenso territorio.

Sin embargo, bajo el nombre de ecofeminismo, encontramos en estas tierras un movimiento con pocos años (su inicio suele situarse en los años 90) y cuya configuración se viene definiendo y fortaleciendo con las condiciones cada vez más adversas, derivadas del modelo patriarcal capitalista. En su desarrollo se suelen reconocer dos afluentes: filosofías y teologías de la liberación en sentido amplio y la revaloración de las cosmovisiones originarias.

Han abierto su camino la ya mencionada Ivone Gebara, teóloga y feminista de Brasil; Rosa Dominga Trapasso y el colectivo Talitha Cumi en Perú; Safina Newbery y el colectivo Urdimbre de Aquehua en Argentina; Mary Judith Ress en Chile; Graciela Pujol y el colectivo caleidoscopio en Uruguay y Gladys Parentelli, Rosa Trujillo y el colectivo Gaia en Venezuela. Por otro lado, se escuchan cada vez con más fuerza las voces de las mujeres de pueblos originarios, que, si bien su visibilización es más notable en los últimos años, han sido y son las protagonistas de innumerables defensas de derechos y territorios. Así, junto con la conciencia ambiental y la equidad de derechos, las prácticas y manifestaciones en defensa de la soberanía alimentaria y el BUEN VIVIR (v.) de

los pueblos originarios llegan generando una nueva conciencia.

Cada día es más urgente la necesidad de despatriarcalizar y descolonizar la construcción de la historia y el conocimiento, lo cual exige un esfuerzo cotidiano para liberarse de las estructuras que inferiorizan el saber no académico. A la vez, la consigna “piensa globalmente, actúa localmente” se multiplica generando acción y cohesión en diferentes puntos del Abya Yala y del mundo; el calentamiento global, catástrofes ambientales y el planeta atravesando una pandemia dan cuenta de que la explotación y el extractivismo deberían dejar de ser los pilares de nuestras sociedades.

Muchas veces se advierte que el ecofeminismo mal percibido corre el riesgo de ser funcional al pensamiento patriarcal, que históricamente ha impuesto un vínculo entre mujer y naturaleza, preservando su división sexual del trabajo. No se trataría de encerrar de nuevo a las mujeres en un espacio reproductivo, ni de responsabilizarlas de rescatar el planeta y la vida. Se trata de hacer visible el sometimiento, señalar las responsabilidades y corresponsabilizar a la humanidad en su conjunto en el trabajo de la supervivencia.

La naturalización de la mujer legitima el patriarcado. El ecofeminismo comprende que la alternativa no consiste en desnaturalizar a la mujer, sino en “renaturalizar” al hombre y “reculturizarnos”. Es decir, construir una nueva cultura.

Para Shiva, el feminismo que no es ecologista es una reproducción del patriarcado que busca el empoderamiento de las mujeres en la forma masculina que hemos recibido del capitalismo patriarcal. El ecofeminismo es un feminismo de solidaridad. No es individualismo. Muchas veces el feminismo estrecho es reducido a las trayectorias individuales de las mujeres. El ecofeminismo se trata del acceso de todo el mundo a la vida, a los recursos de la vida, incluyendo el conocimiento. Si el ambientalismo no es feminista, es un ambientalismo espectral. Es comprender que la liberación de las mujeres no puede lograrse de manera aislada.

Véase: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo (2010), “Diálogo sobre ecofeminismo con Vandana Shiva”, Quito. – M. Mies y V. Shiva (1993), Ecofeminism, Londres, Zed Books. – M. J. Ress (1998), “Las fuentes

del ecofeminismo: una genealogía", Con-Spirando. Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología, 23. – N. Santana Cova (2005), "El ecofeminismo latinoamericano, las mujeres y la naturaleza como símbolos", Cifra Nueva, 11.

AIDA MALDONADO ZAPLETAL

ECONOMÍA FEMINISTA. Es la expresión de la mirada de los feminismos en la producción de saber económico, en el análisis económico y en el diseño y gestión de políticas económicas. Transciende abordajes que simplemente reconocen y visibilizan las brechas económicas de género, y en cambio se identifica como una visión heterodoxa que 1) visibiliza dimensiones del funcionamiento económico veladas en el análisis económico convencional; 2) aporta conceptos y metodologías, con las que contribuye evidencia empírica novedosa; 3) brinda herramientas para un diseño y gestión informados de las políticas económicas, de las que denuncia su habitual ceguera de género; 4) realiza aportes a la construcción de críticas económicas sistémicas y al debate sobre maneras alternativas de organizar la producción, la reproducción, el consumo y la distribución.

Los antecedentes de la economía feminista (EF) pueden rastrearse largamente en el tiempo, en particular en aportaciones tempranas de mujeres economistas, y reconocerse en los debates feministas sobre temas económicos de la década de 1970, principalmente en el diálogo con las visiones marxistas. Pero la economía feminista comienza a cobrar identidad como tal en la década de 1990, principalmente en reacción a la mirada dominante en la economía, monopolizada por los fundamentos y desarrollos de la teoría económica neoclásica (Ferber y Nelson, 2003).

La EF discute la visión androcéntrica de la económica ortodoxa y los principios básicos de la teoría neoclásica. En primer lugar, la existencia de un agente económico representativo, el Homo economicus. La EF sostiene que ese Homo economicus se parece demasiado a un burgés, blanco, varón, adulto, heterosexual (un BBVAH, al decir de la economista feminista española Amaia Pérez Orozco). En cambio, la sociedad se conforma por personas muy diversas que se alejan en grados crecientes de este agente que, en realidad, no las representa. Invisibilizar estas diferencias y deducir los comportamientos a partir del agente “no representativo” implica una comprensión cuanto menos inexacta de la realidad.

En segundo lugar, la EF cuestiona el principio de la racionalidad y la noción de preferencias y elección individual. Cuando las relaciones económicas se entienden como relaciones sociales atravesadas por las relaciones de género, se comprende que la racionalidad está afectada por los mandatos, estereotipos y prejuicios de género. Por ejemplo, la teoría neoclásica entiende que las

decisiones de las mujeres y los varones respecto de la participación en el mercado laboral y de la distribución del tiempo entre trabajo remunerado y trabajo no remunerado son resultado de la elección racional entre trabajo y ocio, determinada por la relación entre la productividad marginal del trabajo y el salario. La EF, en cambio, sostiene que la participación de las mujeres en el mercado laboral está determinada por múltiples factores, que incluyen los mecanismos de discriminación de género en los procesos de selección de personal, las expectativas sociales respecto del rol cuidador de las mujeres, la sobrecarga de tiempo demandado por las responsabilidades de cuidado, las características (en términos de salario y condiciones laborales) de los empleos disponibles para las mujeres. Es decir, la posición relativa diferente de los varones y mujeres en el mundo del trabajo es consecuencia de subjetividades construidas en los entornos sociales y condicionantes materiales.

En tercer lugar, la EF se alinea con otras corrientes heterodoxas dentro del pensamiento económico para discutir la pretensión de objetividad de la mirada ortodoxa y, por el contrario, sostiene que la producción de conocimiento es situada. Por lo mismo, la EF discute la preeminencia de la formalización matemática como método y, en cambio, utiliza metodologías diversas, acude con frecuencia a la triangulación metodológica y sustenta sus desarrollos en la interdisciplinariedad, es decir, en el diálogo fluido y constructivo con otras disciplinas en las ciencias sociales.

Desde esta mirada crítica y recuperando debates históricos de los feminismos, la EF ha realizado aportes sustantivos al campo económico. Uno de ellos se vincula con la explicitación del nudo entre la producción (de bienes y servicios con valor económico en el mercado) y la reproducción (de los seres humanos y de la vida), y la visibilización del rol económico sistémico del trabajo doméstico y de cuidados no remunerado. El argumento central de la EF es que para que pueda concretarse la articulación de capital y trabajo que permite generar (mediante la producción de bienes y servicios) valor económico, hace falta toda una dotación de trabajo, invisibilizado por la mirada ortodoxa y no reconocido por el mercado, que garantiza la provisión de esa fuerza de trabajo. La evidencia demuestra que la mayor parte de ese trabajo lo asumen las mujeres de manera no remunerada (o con empleos remunerados precarios), lo que pone en evidencia el rol sistémico económico central del trabajo de las mujeres (Rodríguez Enríquez, 2012).

Si se reconoce que el trabajo de cuidado no remunerado contribuye al funcionamiento del sistema económico, se puede afirmar que tiene valor

económico en sí mismo. Una de las estrategias de la EF para visibilizar este trabajo y brindar una idea de la magnitud de su contribución económica consiste en estimar su valor económico en términos monetarios, e incluirlo en las cuentas nacionales como parte de la cuenta satélite de los hogares. Varios países de América Latina han avanzado en estas estimaciones, partiendo de la cuantificación del tiempo que las personas dedican al trabajo de cuidado no remunerado (que proveen las encuestas de uso del tiempo) y atribuyéndole a este tiempo un valor monetario (habitualmente, algún salario de referencia recogido a través de las encuestas de fuerza de trabajo). Solo para citar como ejemplo, en México, uno de los países pioneros en estas contribuciones, se estima que el valor del trabajo de cuidado no remunerado equivale a 20% del producto bruto interno (PBI), lo que da una pauta de la magnitud enorme y significativa que tiene la contribución no reconocida e invisibilizada de las mujeres a la creación de valor.

La EF ha contribuido nueva evidencia para dar cuenta de cómo el enorme peso del trabajo doméstico y de cuidado no remunerado que las mujeres asumen en mucha mayor proporción que los varones continúa siendo uno de los obstáculos principales a la participación de las mujeres en otras dimensiones de la vida (en las actividades económicas, de formación, políticas, comunitarias, etc.).

Esto lo ilustra el concepto de organización social del cuidado (OSC), que refiere a la manera en que interrelacionadamente el Estado, los hogares, el mercado y la comunidad proveen y distribuyen cuidado. La evidencia nos permite afirmar que, en su conformación actual, la OSC es injusta en dos sentidos. Por un lado, porque las responsabilidades de cuidado están desigualmente distribuidas entre estos actores del cuidado. La mayor parte del cuidado lo asumen los hogares, a través del trabajo doméstico y de cuidado no remunerado. El Estado actúa solo de manera complementaria, atendiendo algunas dimensiones específicas del cuidado (por ejemplo, la educación básica), o actuando donde las necesidades para los hogares son más acuciantes (por ejemplo, atendiendo parte de las necesidades de cuidado de hogares en situación de vulnerabilidad social). Mientras que el mercado es accesible solo en la medida que los hogares tienen capacidad adquisitiva como para comprar cuidado. Por otro lado, al interior de cada uno de estos actores, las responsabilidades de cuidado se distribuyen de manera desigual entre varones y mujeres.

Esta doble desigualdad de la OSC permite afirmar no solamente que esta es injusta, sino que se transforma en un vector de reproducción de la desigualdad.

Los hogares que cuentan con mayores posibilidades de organizar el cuidado tienen, por lo tanto, mayor facilidad para liberar tiempo que pueden destinar a otras actividades, entre ellas la generación de ingresos. Por el contrario, los hogares con escasos recursos, en el contexto de débiles e insuficientes servicios públicos de cuidado, no pueden comprar cuidado en el mercado, no pueden liberar tiempo, no pueden participar en actividades económicas y, así, van reproduciendo su situación de desventaja.

La transformación de la injusta OSC requiere de regulaciones específicas relativas al cuidado en el marco de las relaciones de empleo (básicamente licencias extendidas y paritarias), de políticas de servicios de cuidado que garanticen su provisión con pretensión de universalidad en la cobertura y la calidad, y de políticas públicas que aceleren la transformación cultural que permita avanzar hacia un esquema de corresponsabilidad social en el cuidado (Esquivel y Kaufmann, 2017).

Las contribuciones de la EF a la visibilización de la dimensión reproductiva del cuidado han fortalecido los aportes que los feminismos hicieron históricamente para dar cuenta de las desigualdades de género en el mundo del empleo. Estas se expresan en la persistencia de brechas de género en la participación laboral (las mujeres siguen participando menos que los varones en el empleo), en el desempleo (las mujeres presentan sistemáticamente mayores tasas de desempleo que los varones), en la desprotección social (las mujeres están sobrerrepresentadas en la informalidad laboral), en el tiempo de trabajo (las mujeres se ocupan en empleos de tiempo parcial en mayor proporción que los varones) y, como consecuencia de todo lo anterior, en los ingresos laborales (las mujeres siguen percibiendo en promedio remuneraciones menores que los varones).

En el mercado laboral también se sigue verificando la segregación horizontal que concentra a las mujeres en actividades típicamente femeninas y a los hombres en actividades típicamente masculinas. También persiste la segregación vertical que da lugar a dos fenómenos que siguen funcionando: el techo de cristal, esto es, la existencia de una barrera “invisible” que le dificulta mucho más a las mujeres traspasar ciertos umbrales en la escalera de las jerarquías ocupacionales, así como el piso pegajoso, que las mantiene “adheridas” a las jerarquías más bajas. Las mujeres también se enfrentan a un escenario intermedio de escaleras rotas, es decir, comienzan a subir en la jerarquía de las ocupaciones, pero antes de llegar al techo de cristal se enfrentan con múltiples

obstáculos que las hacen trastabillar. Esos obstáculos son las responsabilidades de cuidado en el marco de una OSC injusta, pero también los mecanismos de discriminación en la selección y promoción de personal, y las múltiples formas de acoso y violencia en los ámbitos laborales.

Más allá de sus aportes centrales a pensar la cuestión del trabajo en el funcionamiento del sistema económico, la EF también realiza contribuciones al análisis del conjunto de las dimensiones económicas. Así, la EF permite una lectura en clave feminista de los modelos de desarrollo económico, visibilizando que existe una división social sexual internacional del trabajo. Esto permite advertir que en algunos casos las estrategias de desarrollo se sustentan en el aprovechamiento de las desventajas relativas de las mujeres como ventajas comparativas de los países, como en el caso frecuente de América Latina de las industrias manufactureras de exportación (las maquilas) (Giosa Zuazúa y Rodríguez Enríquez, 2010).

También la EF ha producido análisis teórico y evidencia empírica que da cuenta de las dimensiones de género en las estrategias de liberalización comercial y financiera, demostrando los efectos de estas en la creación y destrucción de empleo de las mujeres, así como en la promoción de una carrera hacia la baja en los estándares laborales, fiscales y ambientales, que impacta especialmente en las mujeres, en cuanto sobrerrepresentadas en la precariedad laboral y actoras claves en las estrategias de sobrevivencia en el territorio.

Las crisis económicas también han sido analizadas desde la EF. Las contribuciones desde esta mirada muestran que el trabajo de las mujeres funciona en ocasiones como amortiguador de los impactos de las crisis en el mercado laboral y en el deterioro de las condiciones materiales de vida de los hogares. Adicionalmente, desde la EF se señala que las políticas de ajuste o austeridad fiscal que suelen constituir la respuesta ortodoxa a las crisis económicas pueden tener un impacto más severo en las mujeres, en la medida que el Estado se retira de la provisión de servicios esenciales para la reproducción de la vida (cuidado de la salud, saneamiento urbano, políticas de sostenimiento del ingreso, políticas de transporte), y ese cuidado es asumido por los hogares y en ellos mayormente por las mujeres.

En la misma línea, la EF también ha hecho contribuciones al estudio de la política fiscal y las estructuras tributarias, sus sesgos de género y sus impactos sobre las brechas de género. Además del PRESUPUESTO SENSIBLE AL

GÉNERO (v.), que brinda herramientas para analizar, a nivel local y nacional, los presupuestos públicos y sus impactos en la vida de las mujeres y en las brechas de desigualdad, más recientemente, se van extendiendo los estudios que visibilizan los sesgos de género de las estructuras tributarias y las implicancias en la vida de las mujeres, su autonomía económica, y su acceso a los activos económicos, de las políticas de ingresos fiscales (incluyendo las adversas consecuencias para las mujeres y las brechas de género de los procesos de endeudamiento público).

La cuestión de la deuda y del peso creciente del sistema financiero en el funcionamiento de la economía también han sido estudiados por la EF para dar cuenta del carácter extractivo de una dinámica que se inscribe en la vida y en los cuerpos de las mujeres (Cavallero y Gago, 2019).

Finalmente, y asumiéndose como un programa político de transformación, ciertas miradas desde la EF vienen contribuyendo nociones fundamentales en la creación de una agenda económica alternativa. Partiendo del reconocimiento de que nuestras sociedades, enfrentan un conflicto central irresoluble entre la lógica de acumulación del capital y la sostenibilidad de la vida, en breve el conflicto capital-vida (Pérez Orozco, 2014), la EF propone la necesidad y urgencia de construir nuevos y diferentes pactos sociales con algunos principios básicos. En primer lugar, construir una economía al servicio de la vida, y no una economía que se sirve de la vida, a la que le extrae trabajo, tiempo, recursos naturales, datos y cuerpos para nutrir el beneficio económico. Para dar este cambio hace falta descentrar a los mercados y poner en el centro a la sostenibilidad de la vida, humana y no humana. En segundo lugar, reconocer, visibilizar, remunerar y redistribuir al conjunto de los trabajos que realizan las personas, compensando aquellos que resultan socialmente útiles y penalizando aquellos que ponen en riesgo la sostenibilidad de la vida. En tercer lugar, reconocer, fortalecer y valorar las múltiples formas de organizar la producción, el consumo y el financiamiento, apostando a aquellas experiencias ya existentes basadas en principios de reciprocidad, colaboración, propiedad colectiva, apoyo mutuo, buscando masificar las condiciones que las hacen posible (Larrañaga Sarriegi y Jubeto Ruiz, 2018; Quiroga Díaz y Gago, 2018). En cuarto lugar, avanzar en las transiciones necesarias (productivas, energéticas, de movilidad) que permitan superar el actual modelo extractivista y expoliador que ha llevado la contradicción con las bases materiales que sostienen la vida al límite (Herrero, 2018). En quinto lugar, desafiar las formas básicas de la distribución del valor económico producido colectivamente, desandando la lógica concentradora del

sistema actual que nos ha traído hasta formas extremadamente inaceptables de desigualdad.

En definitiva, la EF es una apuesta por otra economía (Carrasco Bengoa, 2006) que garantice las condiciones de posibilidad de todas las vidas que desean ser vividas, en su infinita diversidad.

Veáse: C. Carrasco Bengoa (2006), “La economía feminista: una apuesta por otra economía”, en M. J. Vara (ed.), Estudios sobre género y economía, Madrid, Akal. – L. Cavallero y V. Gago (2019), Una lectura feminista de la deuda, Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo. – V. Esquivel y A. Kaufmann (2017), Innovaciones en el cuidado: nuevos conceptos, nuevos actores, nuevas políticas, Berlín, FES. – M. Ferber y J. Nelson (eds.) (2003), Feminist Economics Today: Beyond Economic Man, Chicago-Londres, The University of Chicago Press. – N. Giosa Zuazúa y C. Rodríguez Enríquez (2010), Estrategias de desarrollo y equidad de género: una propuesta de abordaje y su aplicación al caso de las industrias manufactureras de exportación en México y Centroamérica, Santiago de Chile, Cepal. – Y. Herrero (2018), “Economía ecológica y economía feminista: un diálogo necesario”, en C. Carrasco Bengoa y C. Díaz Corral (eds.), Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas, Buenos Aires, Madreselva. – M. Larrañaga Sarriegi y Y. Jubeto Ruiz (2018), “Contribuciones de la economía feminista a la construcción de una economía solidaria”, en C. Carrasco Bengoa y C. Díaz Corral (eds.), Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas, Buenos Aires, Madreselva. – A. Pérez Orozco (2014), Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida, Madrid, Traficantes de Sueños. – N. Quiroga Díaz y V. Gago (2018), “Una mirada feminisita de la economía urbana y los comunes en la reinvención de la ciudad”, en C. Carrasco Bengoa y C. Díaz Corral (eds.), Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas, Buenos Aires, Madreselva. – C. Rodríguez Enríquez (2012), “La cuestión del cuidado: ¿el eslabón perdido del análisis económico?”, Revista Cepal, 106.

CORINA RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ

EDUCACIÓN NO SEXISTA. Se trata de la educación libre de los sentidos que limitan o censuran las identidades, las posibilidades y los deseos de las personas en relación con sus cuerpos sexuados. Hablar de "educación no sexista" remite inevitablemente a la necesidad de definir qué se ha entendido y se entiende en la actualidad como "sexismo" en la educación. Y las formas de pensar al sexismo han ido variando en consonancia con las discusiones en el campo de los estudios de géneros y sexualidades. Las primeras investigaciones desde la perspectiva de género, motorizadas políticamente por el movimiento social de mujeres, se enfocaron en los modos en que las instituciones educativas tendían a reproducir las significaciones hegemónicas de "lo femenino" y la posición subordinada de las mujeres como grupo. Los resultados centrales de esas primeras investigaciones mostraban que los "créditos" que brindan las titulaciones fueron centrales en el mejoramiento del lugar social de las mujeres, pero la experiencia escolar no ponía en discusión y, menos, modificaba la división sexual y la posición subordinada de las mujeres en el trabajo (extradoméstico y doméstico).

Posteriormente, y de manera complementaria, la expansión de las investigaciones sobre las significaciones hegemónicas de la masculinidad en la escuela subrayaron cómo en las aulas se refuerzan los sentidos tradicionales de "lo masculino", soslayando o condenando la existencia de masculinidades subordinadas y, básicamente, la homosexualidad. Las denuncias se centraron en los modos en que el arquetipo dominante de la virilidad alimenta una mística de la masculinidad caracterizada por el vigor y la fuerza, el control sobre el dolor físico y el ocultamiento de las emociones, el colocarse en riesgo, la tendencia a la competencia y a la conquista; en síntesis, una idea de cierta "superioridad" que haría inevitable a "la dominación masculina". Complementariamente, los estudios tienden también a indagar los modos de sufrimiento y, en ocasiones, resistencia de los varones que no se adecuan completamente al arquetipo viril.

Más recientemente, y a la luz de los desarrollos de la teoría queer, la investigación tiende a hacerse cargo de la complejidad multidimensional del discurso hegemónico escolar. Se incorpora entonces con fuerza la cuestión del cuerpo y, con él, las sexualidades desde la perspectiva de géneros. Esta perspectiva abandona la mirada binaria sobre "el sexismo" y coloca en foco la diversidad de experiencias e identidades presentes (o ausentes) en las aulas.

También los feminismos populares han sostenido una denuncia sistemática del sexismo en la educación, poniendo el énfasis mayoritariamente en las cuestiones de la alfabetización y la experiencia de las mujeres indígenas y mayores en las escuelas y los modos sutiles en que, interseccionalmente, género, clase y etnia producen segregación y exclusión. En este sentido, su principal foco ha sido la denuncia de cómo el potencial liberador de la educación puede verse limitado por los modos en que se ejerce autoridad y se reconoce (o no) el poder epistemológico de la experiencia (biográfica, colectiva, histórica) y de las diferencias en el plano de la cotidianidad del ejercicio educativo.

Veamos un panorama de los referentes empíricos del sexismo en la educación organizado según algunas categorías clásicas de la pedagogía referidas al currículo (en tanto "aquello que se enseña"): currículo explícito (la norma o "malla" curricular establecida en los planes de estudios, programas y planificaciones), currículo oculto (aquello que se enseña mediante los gestos, los énfasis, los supuestos no explicitados; a menudo, no intencionales) y el llamado currículo omitido o "nulo" (los silencios sistemáticos, aquello de lo que "no se habla" y deviene en silencio estridente).

El currículo explícito. Por décadas, y aún en la actualidad, el currículo formal o explícito evidenció sesgos discriminatorios, por presencia o ausencia, en la mayoría de las áreas académicas del currículo. Las investigaciones evidenciaron la tendencia a la reproducción, por presencia o ausencia, de la significaciones hegemónicas en el sistema sexo-género en la mayoría de las áreas académicas: la historia centrada en la celebración de los "héroes" militares o políticos, el canon de la literatura que solo admite "grandes obras" consagradas y escritas por varones, el lenguaje sexista enseñado en la escuela sin mediación de crítica, contenidos para chicas y contenidos para chicos en la educación física, la omisión sistemática o la inclusión "folclórica" de la experiencia de los pueblos indígenas. Los nudos de sentido que fundamentan esos sesgos sexistas patriarcales, capitalistas y coloniales/racistas también fueron ampliamente analizados: por una parte, la evocación a la "naturaleza" como "destino" para los cuerpos sexuados; de manera complementaria, el silencio respecto del sistema sexo-género de construcción, legitimación y ejercicio del poder. Estas mismas indagaciones en el campo de los estudios de géneros y educación mostraron los puntos de fuga, las resistencias y, sobre todo, el enorme diferencial que la posibilidad de incorporarse, permanecer y finalizar estudios formales representa para las vidas de los grupos subalternizados.

Hoy en día son las disciplinas instrumentales las que ocupan un lugar privilegiado entre los planificadores de políticas educativas del mismo modo que en la opinión pública. Lo interesante es remarcar que las áreas más valorizadas suelen ser connotadas como “lo masculino”. En el sistema educativo, el campo de la educación artística se caracteriza por un bajo estatus curricular, institucional y presupuestario, y pareciera que sigue siendo asociado a un campo “femenino”, si bien sucede en ciertas disciplinas más que en otras: mientras que en música hay más varones aprendiendo batería o guitarra eléctrica, la danza aparece, predominantemente, como un arte “de mujeres”.

En cuanto a la biología y la educación para la salud, una de las tradiciones de mayor presencia en el tratamiento escolar de las temáticas vinculadas con las identidades sexo-genéricas, predomina el modelo denominado “biologicista”. Desde esta perspectiva, se considera que se abordan las cuestiones de la sexualidad si se estudia la anatomía y la fisiología de la reproducción desgajada de las emociones o de las relaciones sociales que dan sentido al uso del cuerpo “biológico”. La negación de que en toda forma de clasificación de “lo natural” están subyaciendo categorías sociales de significación lleva también a clasificar de “anormales” a las configuraciones corporales disidentes.

Este abordaje suele complementarse con una perspectiva “médica” que organiza el estudio del cuerpo biológico bajo un enfoque centrado en la prevención. En el discurso escolar se apela a la prevención en tres nudos de sentido diferentes. 1) Prevención como cuestión del “cuerpo humano” que se puede embarazar, enfermar, hacerse adicto, alcoholizarse, suicidarse; se concibe a un cuerpo desenfrenado que es necesario “contener”, natural y, por lo tanto, presocial y, con ello, anterior a las relaciones de poder/saber. La biologización escolar de las sexualidades funciona entonces como dispositivo de disciplinamiento social de los cuerpos, abonando y reforzando la “medicalización”. 2) Prevención como cuestión de personas expertas. Se recurre a especialistas, a quienes son poseedorxs del recurso de “experticia” que legitima su actuar de forma “técnica” (y despolitizada). Desde la medicina o la psicología, cuando se trata de especialistas extraescolares; y, en general, profesorxs de Biología dentro de la escuela. 3) Prevención como cuestión de mujeres (por supuesto, pensadas como heterosexuales); desde esta perspectiva las principales destinatarias son las alumnas, pues ellas se “embarazan”, “pueden ser abusadas y violadas”, “deben visitar al ginecólogo”.

El currículo oculto. Se detectó la consistente presencia de sesgos en las

expectativas de rendimiento y de comportamiento de lxs alumnxs. Una y otra vez, los estudios muestran continuidad en esos supuestos y también los cambios y quiebres protagonizados por los grupos subalternizados.

Se ha afirmado que "los cuerpos" suelen estar invisibilizados en la educación formal. Sin embargo, antes que invisibilizados por el sesgo racionalista de nuestra educación formal, es posible "encontrar" a los cuerpos en crudos estereotipos de género que permean la forma de estar en el aula y en el patio y, sobre todo, en la educación física por un lado (el cuerpo "militarizado") y la educación artística (el cuerpo "sentimentalizado") por el otro, especialmente en la recientemente incorporada al currículo "expresión corporal". En términos muy simplistas, podríamos decir que frecuentemente el valor del cuerpo de la educación física es el del alto rendimiento, la alta competencia y la fuerza de los equipos de primera o del atleta griego. Si se trata de expresividad, en cambio, se habla de comunicación, de mundo interior… de alguna manera se alude al estereotipo femenino. Y aquí son los varones los discriminados. Incluso un compromiso muy elevado de un varón en la expresión corporal puede llegar a provocar sospechas sobre su futura orientación sexual… Así se perfila el ideal para los varones: transgresores, valientes, arriesgados… poco sensibles y menos comunicativos o expresivos…

Una investigación de gran envergadura sobre esta dimensión curricular fue llevada a cabo en Colombia (García Suárez, 2004). Como síntesis, el estudio encuentra que a los chicos se los motiva más que a las chicas en áreas del conocimiento como la ciencia y la tecnología; se espera que las mujeres sean más honestas y responsables, mientras se piensa que los hombres tienden a ser más corruptos; se continúa legitimando la idea de que las mujeres son las únicas responsables de la maternidad y del hogar, y los hombres los que generan el capital; se otorgan mayores tiempos de participación a los hombres y estos son intelectualmente más exigentes; se promueven, a través de los formatos de clase, roles de participación protagónicos para los hombres y subordinados para las mujeres; se toma con naturalidad el hecho de que los hombres sean más asertivos al comunicarse y que las mujeres sean más pasivas y sumisas.

No obstante, entendemos que gran parte del currículo oculto se tramita en el "trabajo docente". Un "trabajo femenino" que, como otros, por décadas estuvo precarizado económica y materialmente y caracterizado por la subordinación intelectual y organizacional. Un trabajo en el cual participar en cargos de conducción en la estructura y en los sindicatos docentes representaría una

sobrecarga adicional para las mujeres.

La naturalización contemporánea de la obligatoriedad escolar resulta sin duda alguna un velo que tiende a mitigar –para el hoy– la amplitud y la violencia de una medida que, desde fines del siglo XIX, exigió la delegación en la escuela y en las maestras de la autoridad sobre hijxs en el plano intelectual, moral y también físico. El derecho a la educación se ubicó por sobre la potestad parental, ya que, según la ley 1420 de Educación Común dictada en la Argentina en 1884, no solamente era obligatorio ir a la escuela para todxs lxs niñxs entre seis y catorce años, sino que el Estado podía recurrir a la policía para garantizar la educación infantil. Así, según el mandato fundacional del sistema educativo, las docentes no solo debían enseñar a leer, escribir y contar, sino también desarrollar otras empresas estrechamente relacionadas con la dinámica doméstica. Estaba de su lado la tarea de convencer a los padres y a las madres, ignorantes de los beneficios de la educación, de la importancia y, a la vez, de la obligación de enviar a sus hijxs a la escuela. Una vez allí, su misión sería enseñarles los conocimientos necesarios para convertirse en ciudadanxs y trabajadorxs. Pero para lograr ese objetivo, debían completar su obra enseñando hábitos “civilizados” –incluso asumiendo ellas mismas el aseo infantil cuando era necesario– y transmitiendo a las masas inmigrantes o nativas la noción y el sentimiento de la nacionalidad.

La misión, denominada “moralizadora”, proclamada reiteradamente en el momento constitutivo de la escuela no solo marca una dirección frente al alumnado; también insinúa una tarea hacia las familias. Las “clases acomodadas” tenían institutrices en casa. El encuentro entre madre y maestra –además de estar mediado por una menor distancia social– se producía en el terreno de la primera, que por añadidura es “la patrona”, la empleadora. Las familias que poblaban las escuelas provenían de sectores económicos más bajos, inmigrantes recién llegadxs, trabajadorxs de escasa calificación y “educación”. Y entre los políticos de la pedagogía y, probablemente, entre muchas maestras, parecía existir la convicción de que las mujeres-madres de los alumnxs criaban y educaban mal a sus hijxs, en el plano de la salud, de la moral y las costumbres, en la transmisión de modos de vida y saberes cotidianos: es sabido que clase social y género van a la par. Por otra parte, también el ascendente pensamiento pedagógico propio del siglo XX, contrario a los métodos disciplinarios apoyados en la violencia física, también llevó a cuestionar las costumbres populares de disciplinamiento infantil.

Estos mandatos originarios fueron fuertemente discutidos a lo largo de los aproximadamente ciento cincuenta años que nos separan de la fundación de las primeras escuelas normales. Y el trabajo docente hoy ha cambiado fuertemente, así como ha cambiado la condición social femenina y la visibilización sexo-genérica de quienes trabajan en las escuelas. Parecería, sin embargo, que en algunos sectores, entre algunas docentes, persisten de manera contradictoria algunos nudos vinculados con el mandato "moralizador", los sentidos hegemónicos de género y clase propios de los inicios del sistema educativo, la invisibilidad de la propia condición de género en relación con su propio cuerpo sexuado y en relación con la autoridad. Porque, si de "pedagogía" estamos hablando y, sobre todo, de un proyecto pedagógico que tiende a discutir las relaciones sociales de poder y poner en cuestión los mandatos y las tradiciones que hacen a lxs sujetxs, este programa no puede hacerse sin tener en cuenta quiénes somos y cuáles son las marcas de la construcción social del trabajo de enseñar. Anticipamos que en los niveles inicial y primario se encuentran aún en fuerte tensión las diferentes fuerzas "formadoras" que estamos revisando. Y anticipamos que, a pesar de los fuertes cambios que la docencia viene protagonizando, con frecuencia vuelve a aparecer la "segunda mamá" disciplinadora, o la señorita maestra que reprime su propia condición sexuada, así como la fuerte observación y presión cuando en la dirección de la escuela ocupan espacios de poder y son evaluadas como mujeres antes que como responsables de proyectos.

El currículo omitido. Algunas investigaciones dan una idea global del tipo de interrogantes y desarrollos más recientes en el campo. Debbie Epstein y Richard Johnson (2000), por ejemplo, indagaron minuciosamente en Reino Unido la producción de identidades sexuales en el nivel secundario, "no solo en el currículo sexual formal (en su aspecto de educación sexual) sino también las culturas sexuales tanto de los profesores como de los alumnos, que son intrínsecas a la dinámica de la escuela, por ejemplo en lo que se refiere al control, la resistencia y la disciplina". Para ello, trabajaron en establecimientos donde estuviesen cursando estudiantes que se identificaran como gays, lesbianas o bisexuales, entendiendo que se trataba de una identificación que podía cambiar a lo largo de sus vidas. Una de las conclusiones de Epstein y Johnson más impactantes es que la escuela construye la paradoja en que se hace todo lo posible por orientar a la sexualidad en el sentido hegemónico pero, al mismo tiempo, prohíbe sus manifestaciones; por ello mismo, las expresiones de la sexualidad no pasan desapercibidas y forman parte de los intercambios más notorios de la vida escolar.

Lo paradójico es que mientras estos mensajes están siempre presentes en el mundo escolar, sigue vigente el fantasma del enfoque de “género” o la “educación sexual”, que podrían hacer explícitas estas cuestiones y, por qué no, transformarlas. No obstante, probablemente estemos llegando al momento en que su consideración resulta insoslayable: el fenómeno de las “madres niñas” (violadas por familiares en su gran mayoría) o el incremento del sida entre mujeres conducen en la base docente a enfrentar los problemas con toda su crudeza. Ese “currículo omitido” sigue siendo una deuda de la escuela que solo recientemente ha comenzado a ser pensada. Sin embargo, cuando es “pensada”, en la escuela se suele, nuevamente, reproducir los valores tradicionales. El cuerpo sexuado se construye y se usa durante toda la vida; la autonomía y la autoestima se cultivan desde la primera infancia. Por ello, la sexualidad debe ser tema escolar desde el nivel inicial. La escuela puede y debe construir espacios donde se trabaje sobre la sexualidad de manera sistemática, científica y cuidadosa: las características del propio cuerpo y del cuerpo de los otrxs; los modos de disfrutarlo y cuidarlo; los estereotipos de género (el “macho viril”, la “chica que ama”); las diversidades sexuales; los afectos; los derechos que nos asisten y la responsabilidad personal y social que implica ejercerlos. Sabemos que hoy en día, el cuidado, aun en los momentos más íntimos, se vincula con la autonomía y la autoestima más que con la información o disponibilidad de métodos anticonceptivos. En 1989, el 21 de junio fue declarado Día Internacional de la Educación No Sexista, propuesto por la Red de Educación Popular Entre Mujeres (Repem), con el objetivo de sensibilizar y promover la enseñanza para todxs, además de erradicar el racismo y la exclusión, especialmente de las mujeres, niñas, adolescentes, jóvenes, adultas y ancianas. La educación no sexista entonces retoma la crítica epistemológica y pedagógica que los movimientos feministas y LGTTTBIQ+ plantean a la educación formal en todos los niveles (desde la educación infantil hasta la universidad) y propone una experiencia educativa orientada por los derechos humanos, en la que todas las voces y las experiencias tengan visibilidad y equivalencia.

Véase: D. Epstein y R. Johnson (2000), Sexualidades e institución escolar, Madrid, Morata. – C. I. García Suárez (2004), Hacerse mujeres, hacerse hombres, Bogotá, Universidad Central-DIUC.

GRACIELA MORGADE

EDUCACIÓN POPULAR. La educación popular tiene distintas acepciones y, por ende, puede referir a diversas posiciones teórico-prácticas a realizarse en contextos históricos diferentes. Por lo tanto, puede apostar a variados proyectos políticos educativos. Algunas están relacionadas entre sí y surgen del mismo sistema educativo y del debate que dan los diversos protagonistas en su interior. Otras nacerán fuera del sistema como consecuencia de las estrategias de lxs que quedan postergadxs educativa, social y económicamente y quieren encontrarse con su autonomía y la dimensión política de la educación para construir otras condiciones de vida que les permitan recuperar derechos y protagonismo.

Estas prácticas educativas de auténtica creación latinoamericana comienzan a partir de la década de 1960. Con variedad de matices, buscan interpretar la complejidad de la realidad de acuerdo con los cambios y reclamos de cada coyuntura. Tratan de promover procesos de producción de conocimientos, actitudes y valores, para el desarrollo autónomo de actorxs capaces de hacer posible una participación ciudadana en la construcción de un proyecto de inclusión social.

Su referencia especial se encuentra en el pensamiento de Paulo Freire, como desencadenante o aglutinador en la construcción de un núcleo teórico y pensamiento crítico que dinamizó muchísimas experiencias educativas de carácter alternativo; casi siempre por fuera de la instrucción pública y sistema escolar, ligadas a las organizaciones populares, barriales, comunidades cristianas de base, las llamadas sociedades de fomento, bibliotecas populares, entre otras, y dinamizadas en la mayoría de los casos por ONG.

Aunque se dificulta definir lo que es educación popular –dadas las distintas vertientes participantes en su construcción–, que siempre tendrá la provisoriedad de un proceso en permanente reconstrucción, la podemos pensar, junto con María Rosa Goldar (2001), como “un conjunto de prácticas socioeducativas y construcciones discursivas que, partiendo de una lectura crítica de la sociedad y de la educación, busca construir desde diversas vertientes de trabajo, a que los sectores populares se constituyan en sujetos protagónicos de cambios profundos en las relaciones de la sociedad”.

De la educación de adultxs a la educación popular: el papel de Paulo Freire. En los 60, se advirtió que los altos índices de analfabetismo y adultxs expulsadxs o

sin acceso al sistema educativo eran un inconveniente y elemento de retraso para el desarrollo. Por eso, se procuró la reinserción de las personas adultas al sistema educativo, se trató de brindar una capacitación técnica para el trabajo, ya sea en propuestas sistemáticas formales o no, dentro del marco de la escolarización que daba el sistema educativo. Esto se promovió en los países de la región de una manera especial en aquellos que por su extensión e importancia geopolítica cumplían ciertos papeles dentro de las políticas de los países centrales.

Paralelamente, la Iglesia católica comenzó a sentir aires de renovación a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) y el Documento de Medellín del Episcopado Latinoamericano (1968), que significó entre lxs cristianxs una apertura ideológica a la compresión de los grandes debates que se estaban dando en el marco de las ciencias y una apertura al diálogo con otros paradigmas, como el marxismo. En este tiempo, la Juventud Obrera Católica (JOC) puso en marcha una metodología de trabajo que incorporaba tres elementos: ver, juzgar y obrar (actuar). Es decir, un quehacer nacido en el análisis y dentro de una práctica que permitiera un juicio reflexivo para definir un nuevo accionar que, a su vez, le posibilitara actuar. En ese marco, y en un proceso de compromiso con lxs pobres, surgió la "teología de la liberación".

En este contexto hay que ubicarlo a Freire, con su experiencia de ser educador de diversos niveles de enseñanza, elaborando así un método de alfabetización que fue aplicado en el noreste brasileño. Con el golpe militar, Freire fue forzado a dejar Brasil y vivir largos años de exilio. Su persistencia, su lucha constante, esperanzadora y humanista, lo convirtieron en "peregrino de la utopía". Luchó al lado de campesinos en Chile de 1964 a 1969, y allí escribió una de sus principales obras: Pedagogía del oprimido.

Freire legitimó su experiencia de alfabetización en Santiago de Chile. La concepción pedagógica implementada en esta práctica con personas adultas motivó cambios en la "relación educadorxs-educandxs" y de estxs con la comunidad y su realidad social. Se desarrolló un núcleo teórico conocido a través de ciertas afirmaciones, que fueron consignas para una línea pedagógica de lxs educadorxs populares y explicitada en sus escritos. Su método psicosocial se autodefinió como "concientizador", "problematizador", "dialógico" y "crítico". Lo primordial es que esta corriente educativa y pedagógica surge en diálogo con el contexto de injusticias y discriminación a los sectores populares ligadas a la construcción del poder.

Posteriormente, Freire fue invitado a dar clases en Estados Unidos, en la Universidad de Harvard, donde su obra y posturas epistemológicas se estaban discutiendo, ya que tenía una inserción “entrometida” en la academia y en los movimientos sociales progresistas. En 1970, recibió una invitación para trabajar en el Consejo Mundial de Iglesias Cristianas, con sede en Ginebra, y rápidamente se comprometió con esa nueva tarea. Hasta 1979 trabajó allí, participando en diversos proyectos de alfabetización de adultos y dio asesorías a los ministerios de educación de diferentes países que investigaban cómo romper con una cultura de dominación y, de esa manera, desafiarse a cimentar una educación liberadora.

Freire criticó la alfabetización oficial calificándola de “bancaria” y extensionista. También objetó la ideologización del aprendizaje que realizaba la izquierda, en tanto se perdía la autonomía que debía tener lx sujetx de la educación para que fuera realmente una educación liberadora. El mismo Freire aceptó que su pensamiento tuvo limitaciones en cuanto a la falta de dimensión política de la pedagogía. Va reconociendo que su propuesta es insuficiente y limitada, fundamentalmente cuando se refiere a la concientización nacida del análisis crítico de la realidad para las transformaciones sociales y queda el “acto educativo” al margen de las demandas y las luchas. Posiciones que fue superando con la experiencia marxista adquirida en los países africanos. En este período, publicó varias obras: Carta a Guinea-Bissau, Aprendiendo con la propia historia, Concientización, entre otros textos dialogados con otros autores.

La principal característica de esta redefinición política de la fusión entre educación y política, en una perspectiva de compromiso por la liberación de los sectores subordinados de la sociedad, se dio en dos sentidos: por una parte, la politización de la educación, en tanto le asignaban fines ligados a la acción política; y, por otra, la acción pedagógica de la política, al considerar que toda acción política constituía un ámbito de aprendizaje.

A este novedoso entramado ideológico político, que fue dando sustento a múltiples experiencias a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe, se lo consideró como el “discurso fundacional de la educación popular”.

En 1979, con la amnistía dada por el régimen militar a lxs exiliadxs políticxs, pudo regresar a su patria para iniciar nuevos desafíos: buscó una nueva inserción en la universidad brasileña y enfrentó la discusión de su obra pedagógica en un nuevo contexto político de Brasil. La búsqueda de la reinvención de la educación

popular mantiene activo el debate de su obra con autores internacionales. Entre los temas estaba el contexto de la educación escolar, principalmente de la escuela pública.

Publicó muchos textos en los que amplía el horizonte de sus obras, en los que estas son vistas no solo como una contribución a la educación no formal, sino como una pedagogía con fundamentos consistentes y para cualquier proyecto de educación. Vale resaltar el énfasis que se incorpora en los procesos educativos mediante el aprendizaje de técnicas y dinámicas de grupo que posibilitan el intercambio de conocimientos y producciones de saberes que puedan ser imitados en las diferentes actividades educativas. Entre los libros más importantes de esta etapa se encuentran: Pedagogía de la esperanza, A la sombra de este árbol, Educación y política, La educación en la ciudad, Pedagogía de la autonomía y Pedagogía de la indignación. En estos y otros textos irrumpe con mucha fuerza ese ser latinoamericano capaz de abrirse a nuevas realidades, reformular su pensamiento y buscar nuevos caminos para intentar la impugnación de estos tiempos.

Freire, al crearse el instituto que lleva su nombre, señaló: “No quiero que me repitan, quiero que me reinventen”. De esa forma, nos desafía a una lectura crítica de la realidad, que sea epistemológicamente curiosa, investigadora y problematizadora; historizada, político-pedagógica, teórico-práctica, liberadora y esperanzada. Y eso es lo que sigue interpelando a la educación popular. Ser capaz de deconstruir el presente, analizando el pasado para la construcción de nuevos paradigmas críticos y emancipatorios que el mundo hoy necesita con urgencia.

No podemos dejar de señalar que en las últimas décadas, y frente a la crisis del sistema, la educación popular se fue enriqueciendo en relación con los diversos contextos sociohistóricos en los que se ha conformado, y ha sido interpelada por las demandas específicas de las organizaciones populares y movimientos sociales

Educación popular y feminismo popular. En la Argentina posdictadura, tal como sucedía en otros países de América Latina, el pensamiento y la acción de la educación popular se vitaliza en vinculación con los espacios de participación y organización de los sectores populares que se generan en torno a sus condiciones de existencia y a la reconstrucción del tejido social, sumamente deterioradas en esos años.

Fue por ese entonces, en 1985, que se conformó Confluencia, una articulación nacional de instituciones de educación popular que se planteaba promover, acompañar y fortalecer a los sectores populares y sus organizaciones en la búsqueda de un protagonismo que los constituyera o reforzara como sujetos políticos reales de la democracia. Varixs de lxs fundadorxs de estas instituciones tuvieron que exiliarse durante la dictadura militar en países latinoamericanos y su experiencia de trabajo en estos contextos, en relación con la educación popular, imprimió una direccionalidad específica en las organizaciones en las que se insertaron a su vuelta. La educación popular aparece como una alternativa de organización y poder popular que no se dirime únicamente en la lógica partidaria. Si bien no fue la única red de educación popular con estas características, sí quizás fue la más representativa en nuestro país. En esta articulación, se conforma la Mesa de Mujeres de Confluencia, en torno a la importante participación de las mujeres en la lucha por la sobrevivencia y en la construcción de los barrios populares, así como en las organizaciones de derechos humanos, que fue creciendo desde esos primeros años de la década de 1980 y se constituyó en parte importante de un fuerte movimiento de democratización.

Esta Mesa –que supo contar con compañeras de diez ONG de distintas partes del país– comenzó a actuar en 1987 y tuvo como eje de trabajo el acompañamiento de procesos educativos de mujeres en barrios populares, a través de talleres que posibilitaban el intercambio de saberes y prácticas, lo cual fue teorizado desde la perspectiva de la educación popular y de género. Otro eje fue la capacitación de las educadoras populares con el objetivo de producir conocimientos que aportaran a un incipiente movimiento de mujeres sobre la educación popular y el feminismo.

En América Latina, también se fueron dando en este período experiencias de articulación entre instituciones que desarrollaban experiencias de educación popular, y en 1982, se formalizó la creación del Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL). En ese marco, y casi simultáneamente, en 1981, surgió la Red de Educación Popular entre Mujeres de Latinoamérica y el Caribe (Repem). La Repem se extendería rápidamente a lo largo del continente, incorporando socixs que no pertenecían inicialmente a la CEAAL, y asumiría no solo el trabajo de educación popular “con, desde y para” mujeres, sino que lo haría desde un posicionamiento feminista. Aparece así explícitamente la educación popular feminista.

La red tuvo un impacto importante en la articulación de mujeres de distintas organizaciones de educación popular del continente que abordaron esta opción de trabajo, generando estrategias de visibilización y difusión de temas feministas, dando lugar a una plataforma común de preocupaciones y acciones. Dentro de estas, destacamos la campaña por una EDUCACIÓN NO SEXISTA (v.), una línea de trabajo escasamente abordada hasta ese momento, que incluyó entre sus acciones la declaración del 21 de junio como Día Internacional de la Educación No Sexista, en el Encuentro de Mujeres del Cono Sur que se realizó en septiembre de 1989 en Asunción (Paraguay), y que culmina en el Primer Concurso Latinoamericano de Cuentos Infantiles en 1999 (que se volvería a reeditar recién en 2020).

Pero, especialmente, las instancias de incidencia y de articulación de experiencias de la educación popular feminista tendrán como norte la incorporación de los derechos de las mujeres y el reconocimiento de sus aportes en los movimientos populares de resistencia. Es así que la educación popular se entronca con el feminismo popular. Tal como reconocemos hoy, la diversidad de los feminismos nos insta a nombrar en plural también a los feminismos populares. Los feminismos populares no son nuevos en nuestros países; en algunos textos se los vincula con la tradición marxista de algunos partidos políticos y movimientos sociales en los que, con gran esfuerzo, algunas mujeres o grupos empezaron a incluir las demandas feministas en el trabajo gremial y territorial (lo que se denominaba “doble militancia”). En otras recuperaciones genealógicas, se los ubica vinculados al protagonismo que adquieren las mujeres en los movimientos piqueteros que eclosionan en Argentina al inicio del milenio.

Las relaciones entre feminismo, educación popular y movimientos populares (incluyendo los movimientos de mujeres), en tanto campos de organización política y de construcción de conocimiento, implicaron tensiones y conflictos entre y dentro de las organizaciones de educación popular, ya que se pusieron en cuestión las explicaciones tradicionales de la izquierda sobre la opresión que afectaba a las mujeres de sectores populares, las condiciones en que se da su participación social y política por su género, pero también las utopías sociales que conformaban el imaginario político de transformación. En ese contexto, las discusiones sobre la autonomía serán centrales para los grupos feministas de los movimientos sociales.

En los últimos veinte años, las discusiones sobre educación popular feminista en Nuestra América, también reconocida como Abya Yala, se han visto

enriquecidas a partir de la incorporación de otras voces, las de mujeres que fueron invisibilizadas por mucho tiempo. Entre ellas destacamos las mujeres de pueblos originarios y afrodescendientes, quienes han revalorizado y recuperado para la memoria feminista los procesos de resistencia cultural y política de sus ancestras, desde los cuales se posicionan como actoras políticas imprescindibles en prácticas transformadoras.

Asimismo, los posicionamientos situados que propugnan por un trabajo de descolonización de nuestros conocimientos, y la necesidad de atender a la originalidad de nuestros procesos organizativos, vinculados a la defensa de lo común y de otros vínculos con la naturaleza, han interpelado a los conocimientos construidos bajo ciertas lógicas occidentalizadas. También son claves los aportes de los análisis interseccionales que buscan articular género, clase y raza, y que colocan nuevamente los cuerpos de las mujeres y las experiencias de sus organizaciones populares en el centro de la construcción de conocimiento. Se empiezan a consolidar los presupuestos de una pedagogía feminista, que excede a la denuncia de los sesgos androcéntricos que había realizado la educación no sexista. Una pedagogía feminista que incluye la experiencia de la vida cotidiana, la revalorización de los saberes de las ancestras, la corporalidad, la dimensión colectiva del conocimiento, la vinculación con los territorios que habitamos, y la necesaria consideración del juego y el placer.

En Argentina, recuperamos en este período la experiencia de Pañuelos en Rebeldía, que, proveniente del Equipo de Educación Popular de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, nace en 2004 al calor de las luchas piqueteras y autonomistas de ese contexto.

Por último, y tal como señala Claudia Korol (2006), la educación popular y la educación popular feminista no pueden ser externas a los movimientos sociales en lucha, ni perder su radicalidad emancipatoria, sin traicionar los supuestos sobre los que se sustentan. Por lo tanto, atender a la burocratización posible de la educación popular o a su consideración reduccionista como mera metodología educativa se torna una tarea imprescindible.

Véase: P. Freire (1970), Pedagogía del oprimido, Buenos Aires, Siglo XXI; (1978), Cartas a Guinea-Bissau: apuntes de una experiencia pedagógica en proceso, Buenos Aires, Siglo XXI; (1993), Pedagogía de la esperanza: un

reencuentro con la pedagogía del oprimido, Buenos Aires, Siglo XXI. – M. R. Goldar (2001), "Educación popular, práctica política y exclusión social. Una visión desde los sujetos", informe final de investigación, Mendoza, SECYT, UNCUYO. – C. Korol (2006), "Pedagogía de la resistencia y de las emancipaciones", en A. Ceceña, Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado, Buenos Aires, Clacso.

MABEL BUSANICHE –MAITE RODIGOU NOCETTI

EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL. Es el espacio sistemático de enseñanza-aprendizaje que promueve saberes y habilidades para la toma de decisiones conscientes y críticas en relación con el cuidado del cuerpo, las relaciones interpersonales, el ejercicio de la sexualidad y de los derechos de lxs niñxs y jóvenes. Hablar de un espacio sistemático de enseñanza-aprendizaje hace referencia al ámbito escolar. La ESI está regulada por la ley 26.150 en la Argentina y desde 2006 garantiza el derecho de niñxs y jóvenes a recibir información científica, actualizada, pertinente y comprensible sobre sexualidad en las instituciones educativas. Sin desconocer la importancia de las diferentes configuraciones familiares en la educación sexual, el Estado habilita a lxs docentes a transmitir información con el objetivo de promover saberes y habilidades para decidir libremente sobre su cuerpo y acompaña a niñxs y jóvenes en la construcción de la identidad. Entendiendo que la ESI es un derecho de lxs niñxs y jóvenes, una obligación de la escuela y una responsabilidad del mundo de lxs adultxs, familias y escuela, educan como agentes complementarios.

Circunscribir a la ESI en el marco escolar implica que se desarrollarán los contenidos establecidos por el Ministerio de Educación de la Nación y elaborados por los ministerios de educación provinciales que figuran en los diseños curriculares. La ESI es obligatoria en todos los niveles del sistema educativo formal, desde el nivel inicial, el nivel primario, las escuelas secundarias de todas las modalidades, incluyendo artísticas y técnicas, las escuelas de educación especial y los institutos de formación docente. Tanto de gestión pública como privada, laicas y confesionales, deben enseñar ESI en sus aulas. Que este sea el ámbito de aplicación explícito de la ley no implica que, debido a la necesidad planteada por lxs propixs estudiantes, con el correr de los años no se hayan expandido sus límites, por ejemplo: bachilleratos populares, carreras universitarias y en ámbitos de educación no formal, campamentos, organizaciones barriales, asociaciones que trabajan con jóvenes, clubes deportivos y sociales.

La sanción de esta ley es muy importante porque autoriza y empodera a lxs docentes para trabajar estos contenidos en el aula, al mismo tiempo que responsabiliza al Estado de su formación, actualización profesional y del suministro de materiales que promuevan y faciliten su implementación. Durante mucho tiempo, la escuela ha invitado a medicxs para abordar temas relacionados con la educación sexual. El sistema de salud, a través de pediatras, ginecólogxs,

ha respondido preguntas sobre embarazos, partos, menstruación, métodos anticonceptivos, entre otros, en talleres ad hoc para diferentes grupos. Desde la sanción de la ley, estos temas son incluidos en las planificaciones anuales y están a cargo de maestrxs y profesorxs. Es fundamental que sean lxs docentes en un clima de confianza quienes puedan responder los interrogantes que el crecimiento y la sexualidad plantean. La ESI no se relaciona solo con información, también con el desarrollo de habilidades sociales para el desenvolvimiento eficaz en las relaciones interpersonales. Destacamos la importancia de "lo grupal" y del grupo aula como laboratorio de prácticas no sexistas, no violentas, no discriminatorias; esto se aprende en la convivencia y por eso es importante que sean lxs docentxs quienes dan continuidad a la tarea, porque conocen el grupo y sus necesidades. Cuando se invite a especialistas externos, será en el marco de un proyecto más amplio donde se pueda trabajar antes y después de su aporte. Muchas preguntas surgen a posteriori de la exposición y es conveniente retomarlas.

Históricamente, la escuela ha transmitido mensajes sobre sexualidad: el ejemplo más claro lo aporta el área de biología y ciencias naturales, pero también con cada comentario sobre los modos de sentarse, de caminar, de vestirse o de jugar estamos educando la sexualidad; entonces, ¿qué aporta la ley? Por un lado, la obligatoriedad de enseñar no solo de manera casual, sino la planificación sistemática de contenidos adecuados a cada franja etaria con un enfoque determinado. Por el otro lado, la importancia de la planificación de proyectos institucionales. Ya no queda librado a la voluntad de unx docente en particular ni a su propia ideología, sino que es un trabajo conjunto interdisciplinario de toda la escuela, una propuesta institucional adaptada a la comunidad en la que todos los agentes juegan un rol importante. En relación con el lugar de las instituciones educativas, la Ley de Educación Sexual Integral es clara al respecto: "Cada comunidad educativa debe incluir en el proceso de elaboración de su proyecto institucional, la adaptación de estos lineamientos a su realidad sociocultural, en el marco del respeto a su ideario institucional y a las convicciones de sus miembros". En este sentido, los lineamientos curriculares marcan grandes sendas en relación con el abordaje de los contenidos de educación sexual integral que es preciso garantizar, pero, a la vez, suponen la posibilidad de adecuación propia, respetando la diversidad sociocultural y el carácter federal de nuestro país. La ESI es entendida como un contenido transversal, no constituye una asignatura específica a dictarse en un momento único y determinado, sino que es abordada de manera transversal desde todas las áreas. Sabiendo que la sexualidad es una dimensión humana que atañe a las personas desde su nacimiento y se despliega

de múltiples maneras, es enriquecedor que cada área pueda aportar para construir una visión integral. Tanto la historia como la educación física, las ciencias exactas y las materias expresivas abordarán un aspecto de la ESI, cada una desde su especificidad.

La ley toma el concepto de sexualidad que plantea la OMS, entendiéndola en sus múltiples dimensiones, la desliga del enfoque tradicional que la asocia exclusivamente al aspecto biológico centrado en la reproducción. Comprendiendo la importancia del aspecto biomédico para conocer acerca del cuerpo, sus partes y su funcionamiento, la higiene y la alimentación, la necesidad del descanso para la prevención de enfermedades e infecciones no es la única arista a tener en cuenta. La sexualidad hace referencia también a los aspectos emocionales, afectivos que se despliegan en la vida de relación. Sabiendo que los vínculos se desarrollan en un momento histórico determinado y en un determinado lugar y están atravesados por relaciones de poder, la educación en sexualidad tiene que tener una mirada crítica sobre los mandatos sociales que recibimos. Por eso el análisis de medios de comunicación, los productos culturales, como las publicidades, el cine, la televisión y el teatro, son recursos inestimables para el abordaje de la ESI. Pero también los diferentes "discursos", tanto religiosos como políticos, que se producen en una sociedad. Por ejemplo: analizar críticamente lo relacionado con la sanción de la ley de aborto legal, seguro y gratuito: marchas, discursos en el Congreso nacional, intervenciones callejeras; los debates por la ley de cupo laboral trans y las manifestaciones de "Con mis hijos no te metas" para poder descubrir quiénes y con qué fines se producen esos mensajes.

En síntesis, tal como expresa el artículo 1º de la ley, "se entiende como educación sexual integral la que articula aspectos bilógicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos". Es por esto que los contenidos de la educación sexual integral se organizan en cinco ejes que abarcan: el cuidado del cuerpo y la salud, valorar la afectividad, la garantía de la equidad de género, el respeto por la diversidad y el ejercicio de los derechos.

La ley permitió la creación en 2008 del Programa Nacional de Educación Sexual Integral a cargo del Ministerio de Educación de la Nación. Al año siguiente, se redactaron los lineamientos curriculares para la ESI, un documento dirigido a educadorxs que contiene los propósitos formativos y los aprendizajes básicos sugeridos para cada nivel educativo. Como corresponden al primer nivel de desarrollo curricular, a partir de ellos, las autoridades educativas jurisdiccionales

tienen las atribuciones para realizar las adecuaciones necesarias que atiendan a las diversas realidades y necesidades de sus alumnxs y de la comunidad educativa en general. Hasta el momento, a catorce años de la sanción de la ley, aún contamos con provincias que vienen demoradas en la elaboración de los diseños curriculares.

La ley 26.150 recoge los principios de igualdad y no discriminación que la Constitución argentina declara y propone colaborar en la construcción de una cultura democrática que promueva la participación y el acceso a procesos de información, comunicación y educación como derechos humanos. Su cumplimiento busca fortalecer las capacidades de niñxs y jóvenes para asumir una vida plena, tal como lo recomienda el Comité de los Derechos del Niño en lo que refiere a la inclusión de contenidos de educación sexual, de prevención de VIH/sida y de salud sexual y reproductiva en los programas escolares. En el mismo sentido, la educación sexual constituye una oportunidad para que la escuela, en articulación con otros actores, fortalezca la búsqueda de respuestas eficaces a situaciones de vulneración de derechos, como son la violencia de género, el abuso sexual contra las infancias y el maltrato infantojuvenil, e implemente medidas de protección y reparación para atender a estos problemas como agente referente del Estado. Pensar la ESI en el marco de derechos es posible porque desde 1989, con la ratificación de la Convención sobre los Derechos del Niño, hay un avance importante en el tratamiento jurídico de las infancias y las juventudes que las constituye en “sujetos de derecho”, garantizándoles el derecho a la palabra, a ser oídxs y escuchadxs, a buscar y difundir informaciones e ideas por sí mismxs y, en simultáneo, instala la noción de “autonomía progresiva” y de “interés superior de la infancia”.

Ahora veamos las puertas de entrada posibles de la ESI a la escuela. La primera es la reflexión sobre unx mismx. La segunda puerta es la enseñanza propiamente dicha: aquí incluimos tanto el desarrollo curricular como la organización de la vida institucional cotidiana y los episodios que irrumpen en la vida escolar. Y, por último, la escuela y su relación con las familias y la comunidad.

La ESI se hace presente en el aula porque aparece algún emergente, situaciones que irrumpen y que nos convocan a hablar del tema. Por ejemplo: el embarazo de la maestra de la sala de tres años, el casamiento del maestro de tercer grado con su novio, la muerte de un abuelo de una alumna de séptimo grado, un nuevo caso de femicidio que apareció en los medios de comunicación, la desparición de alguna adolescente del colegio, el comentario de un niño sobre situación de

maltrato en su familia, la situación de violencia en una relación de noviazgo entre estudiantes de la escuela, el debate por la legalizacion del aborto en el Congreso, etc. Estos son temas que aparecen y no pueden postergarse, necesitan ser pensados en la urgencia que demanda la situación: esto no quiere decir ser "resueltos", no significa que en la inmediatez vamos a tener todas las respuestas, significa habilitar un espacio para plantearse las preguntas.

Otro modo de incorporar la ESI se relaciona directamente con el desarrollo curricular, a través de las planificaciones de distintas asignaturas o áreas. Por ejemplo, en el área de ciencias sociales unx maestrx de sexto grado está desarrollando la época del Virreinato del Río de la Plata e introduce el enfoque de género para pensar actividades y vestimentas de mujeres y varones en la colonia y compararlas con la actualidad. Lx profesorx de biología está abordando las moléculas de adhesión celular como contenido de su programa y articuladamente, lx profesorx de ciencias políticas o formación ética y ciudadana incopora la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable para abordar la perspectiva de derecho. De este modo, todas las materias deberían incoprorar nuevos contenidos a sus programas o revisar los mismos contenidos que están enseñando a la luz de los enfoques para garantizar la integralidad: enfoque biomédico, perspectiva de género y enfoque de derechos humanos. Así, podemos pensar que el abordaje de la ESI será interdisciplinaria, cada docente desde su propio espacio curricular desarrollará determinados aspectos. En síntesis, sería una educacion sexual integral, transversal, multidisciplinar, continua y gradual.

Sin embargo, el mayor desafío de la ESI es transformar las prácticas escolares desde estas perspectivas. Enseñar ESI transforma la escuela en su conjunto. A esto lo llamamos currículo oculto (v. EDUCACIÓN NO SEXISTA), todo aquello que se enseña aún sin haberlo planificado, por ejemplo: revisar los recreos y el uso del patio, la formación de filas separadas por sexos para ingresar a las aulas, revisar los actos escolares y las efemérides para garantizar la representatividad de las mujeres y otros colectivos en la construción de la historia, revisar las comunicaciones escritas con las familias y las primeras entrevistas familiares donde se solicitan datos de la vida privada, revisar las actividades propuestas en campamentos para ofrecer a todxs lxs estudiantes oportunidades equitativas de desarrollar las mismas actividades, revisar el lenguaje para que sea inclusivo y el modo de tratar a mujeres, varones y otras identidades para garantizar el derecho a la educación en equidad.

Para que todo esto sea posible, es imprescindible reforzar la primera puerta de entrada: la reflexión sobre unx mismx. El objetivo de este punto es revisar los propios posicionamientos y creencias sobre la sexualidad infantojuvenil. Develar los prejuicios que portamos. Es importante hacer este ejercicio para reconocer nuestra propia ideología sobre diferentes temas relativos a la sexualidad, ponerla en tensión, cuestionarla para no dejarse permear por ella a la hora de enseñar. Reflexionar acerca de la educación sexual que recibimos y reconstruir la propia autobiografia escolar para no reproducir estereotipos y mitos que, con el correr de los años, se transformaron en conocimientos que consideramos científicos. Por todo esto es imprescindible tanto la formación docente continua como el trabajo en equipo que ayudará a sentirse acompañadx al armar redes colaborativas, de confianza, sostén y amorosidad.

La ESI nos ofrece la posibilidad de generar cambios muy profundos en la institución escolar, nos brinda la oportunidad de construir una institucion más democrática y equitativa y nos interpela a construir un nuevo rol docente. Educar en sexualidad requiere de unx docente que se anime a preguntarse, que esté abiertx a escuchar las preguntas, a nuevos planteos, que pueda navegar la incertidumbre del no saber, que pueda delegar el lugar del saber-poder, que se anime a modificar y dejarse modificar y a que aparezcan nuevos posicionamientos. Unx docente que no suponga que existe una verdad única porque los deseos, las decisiones y las prácticas sexuales son tan diversas como personas existen. Unx docente que pueda dialogar con colegas y con familiares en pos de lograr el bienestar de lxs estudiantes.

Para cerrar, abrimos la última puerta de entrada de la ESI y con ella abrimos, también, las puertas de la escuela: a las familias y a la comunidad en su conjunto. La escuela no puede sola con todas las demandas que se le plantean a diario; hay situaciones complejas que necesitan de un abordaje interdisciplinaio e interinstitucional. Temas como el abuso sexual contra las infancias, la violencia de género, la trata de niñas y jóvenes ponen de relieve la necesidad imperiosa de construir redes, de tender puentes con diferentes programas del Estado que garanticen derechos, con otras organizaciones barriales que trabajen la temática, con centros de salud. De este modo, invitamos a la comunidad a la escuela y ofrecemos herramientas para la construcción ciudadana a lxs estudiantes que habitan las instituciones educativas tanto para paticipar de esas organizaciones como para solicitar ayuda y acompañamiento cuando lo consideren necesario. Recordando que uno de los objetivos de la ley es promover los valores de las prácticas ciudadanas democráticas (justicia, respeto por las diferencias, derecho

al acceso a la información, solidaridad, integralidad de la persona humana), estas acciones son importantes para la construcción de subjetividades ciudadanas que tensionarán hacia la conformación de una sociedad más justa, libre y responsable.

La primera organización a la que convocamos son las familias. Compartimos con ellas el marco legal, el proyecto institucional, el recorte de contenidos, la selección de recursos didácticos y relevamos intereses sobre algunos temas en particular para poder convocar especialistas en reuniones informativas. Es fundamental acompañar a las familias en la comprension del nuevo paradigma para pensar la sexualidad de una manera integral.

Esta ley que ya cumpe catorce años necesita ser ampliada a la luz de los nuevos derechos que se garantizaron en los últimos años, por ejemplo: la ley de matrimonio igualitario y la de identidad de género, entre otras.

Véase: Ministerio de Educación. Presidencia de la Nación Argentina. Programa Nacional de Educación Sexual Integral (2009), "Educación sexual integral en la modalidad de jóvenes y adultos. Aportes para el trabajo con la revista ESI para charlar en familia"; (2018), "Cuadernos de educación sexual integral para la educación inicial-primaria. Contenidos y propuestas para el aula". – G. A. Ramos (2019), Educación sexual integral para la inclusión, Bahía Blanca, Praxis. – S. Satulovsky et al. (2017), Escenas (in)cómodas en la escuela: abriendo caleidoscopios, Buenos Aires, Lugar.

GABRIELA A. RAMOS

ENCUENTROS FEMINISTAS LATINOAMERICANOS Y DEL CARIBE. Los EFLAC tienen lugar cada dos o tres años en alguna ciudad de América Latina desde 1981, cuando se realizó el primero en Bogotá, Colombia. A partir de allí los hubo en Lima, Perú (1983); Bertioga, Brasil (1985); Taxco, México (1987); San Bernardo, Argentina (1990); Costa del Sol, El Salvador (1993); Cartagena, Chile (1996); Juan Dolio, República Dominicana (1999); San José, Costa Rica (2002); Selva Negra, Brasil (2005); Ciudad de México (2009); Bogotá, Colombia (2012); Lima, Perú (2014); Montevideo, Uruguay (2017).

Cuando se comenzó a organizar el primer EFLAC, Colombia tenía grupos feministas activos tanto en Medellín como en Cali, en una época en que varios países de la región estaban bajo dictaduras militares. Según cuentan sus organizadoras, la idea surgió de Johana Machado, venezolana del grupo La Conjura. Ella insistía con que había necesidad de un espacio propio, de encontrarse con feministas de América Latina para conocerse, para saber acerca de sus trabajos y experiencias. Se eligió Colombia porque era más barato que Venezuela; de todos modos, no existían muchas opciones.

Quedó claro desde un principio que sería un encuentro que rompiera con las formas tradicionales de hacer política: no sería un congreso. El objetivo fue realizar un evento amplio de mujeres con una práctica feminista para intercambiar experiencias, identificar problemas y evaluar acciones, así como plantear proyectos a futuro. Se organizaría en talleres que abarcarían las temáticas de feminismo y lucha política; sexualidad y vida cotidiana; la mujer y el trabajo; la mujer, la comunicación y la cultura. Se logró, luego de ríspidas discusiones, que el encuentro se denominara “feminista” y, aunque parezca mentira, las invitaciones fueron cursadas por correo postal a los contactos feministas que se tenían; esos contactos, a su vez, hacían conocer la propuesta a mujeres a las que le pudiera interesar. Se enfatizó además que la participación era a título personal.

Se llevó a cabo entre el 16 y el 19 de julio de 1981 con la presencia de 250 mujeres, en una escuela para trabajadorxs rurales perteneciente a la central obrera, en las afueras de Bogotá. Las discusiones más acaloradas tuvieron que ver con la autonomía del movimiento feminista, “autonomía” que en ese momento significaba “autonomía de los partidos de izquierda”. Es decir, la necesidad de contar con un movimiento feminista que luchara políticamente por

demandas específicas, lo cual no desmerece el reconocimiento de las luchas por el cambio estructural.

Ese EFLAC fundante será recordado porque señaló el camino a los que siguieron, así como por algunas de sus resoluciones, como la de instaurar al 25 de noviembre como Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres.

Dos años después, siete mujeres tomaron la tarea de realizarlo en Lima. Se designaron como coordinadoras a algunas referentes teóricas del feminismo, con la idea de organizar los talleres de manera más estructurada, a partir de un eje común: el patriarcado. Se sostenía que la complejidad de la realidad de las mujeres solo cobraba sentido a la luz del concepto de patriarcado. Así, los veintiún talleres se denominaron "Patriarcado y familia", "Patriarcado e Iglesia", "Patriarcado y trabajo asalariado", etc. "Lesbianismo", propuesto como "mini taller" por las participantes, fue el más convocante.

El tercer EFLAC reunió en Bertioga a 900 mujeres alrededor de "Nuestros feminismos", "Nuestros cuerpos, nuestros deseos", con una fuerte presencia del arte, del teatro y de la danza, que se sucedían entre taller y taller. Fue un encuentro recordado como ideal, pero también en el que cien mujeres faveladas exigían entrar en él; acción que para las organizadoras fue producto de la manipulación de los partidos políticos.

A Taxco llegaron 1500 mujeres, muchas de América Central, de países en guerra como El Salvador y Guatemala, o asediados por el imperialismo norteamericano, como Nicaragua. En la mayoría de ellos con mujeres que vivían en condiciones extremas y donde los derechos más elementales no se respetaban.

La presencia de una notoria heterogeneidad evidenció que no solo asistieron mujeres de grupos feministas autónomos. Había mujeres provenientes de movimientos sociales, de partidos políticos, sindicatos, funcionarias, entre otras, lo que profundizó el debate apenas esbozado en encuentros anteriores respecto de la masividad versus la profundización de las discusiones.

Un grupo de feministas redactó un documento en el transcurso del encuentro llamado Del amor a la necesidad, en el que caracterizaban lo que las autoras denominaron "los mitos del feminismo": "a las feministas no nos interesa el poder"; "las feministas hacemos política de otra manera, diferente y mejor que

los hombres"; "todas las mujeres somos iguales"; "hay una unidad natural por el hecho de ser mujeres"; "el feminismo es una política de las mujeres para las mujeres"; "cualquier pequeño grupo es el conjunto del movimiento"'; "los espacios de mujeres son en sí mismos garantía de un proceso positivo"; "porque yo, mujer, lo siento, es válido"; "lo personal es automáticamente político"; "el consenso es democracia".

El quinto EFLAC tuvo lugar en San Bernardo y fue organizado por feministas de Argentina y Uruguay. Asistieron 2500 mujeres de todo el continente americano (incluso de Haití y Jamaica, a pesar de sus barreras lingüísticas), las habituales presencias europeas e insólitamente de Chipre, Turquía y Corea del Sur.

Comenzaba una década marcada por la profundización de las políticas neoliberales en toda América Latina, con su consabida secuela de pobreza y desprotección para amplios sectores de la población. Además, se estaban preparando los fastos conmemorativos de los 500 años del "descubrimiento" de América, lo que puso en marcha variadas movilizaciones de los pueblos originarios y afrodescendientes, cuyas mujeres estuvieron presentes con sus demandas en numerosos talleres del Encuentro. También fueron notorias las presencias de mujeres de partidos políticos tanto de Argentina como de América Latina y del Caribe y de organizaciones de derechos humanos.

El Encuentro posibilitó la reunión de las redes existentes y la creación de nuevas, como Mujeres Sindicalistas, Mujeres de Partidos Políticos, Mujeres que Trabajan en Medios de Comunicación, Mujeres Negras Latinoamericanas y del Caribe, etc.

La problemática del aborto estuvo presente en diversos talleres, de los que surgió la Declaración de San Bernardo, documento que dio origen a la Coordinadora Latinoamericana y del Caribe para la movilización por el Derecho al Aborto. En este documento se enfatiza que tanto la anticoncepción como el aborto legal son derechos humanos. Se declara el 28 de septiembre como Día por el Derecho al Aborto de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, día propuesto por feministas de Brasil para recordar que el 28 de septiembre de 1871 se promulgó la llamada "ley de vientres", que otorgaba la libertad a niñxs nacidxs de una esclava. Se alienta a crear comisiones por el derecho al aborto en cada país o apoyar a las existentes y se hace un llamado a los organismos de derechos humanos para que incorporen la defensa de los derechos reproductivos, incluyendo el aborto.

El EFLAC de El Salvador fue realizado en 1993 en un contexto muy delicado: la guerra civil había terminado con la desmovilización del Frente Farabundo Martí, pero los sectores de extrema derecha que nunca están de acuerdo con la paz boicotearon activamente el Encuentro y llegaron a graves amenazas hacia las participantes que motivaron la intervención de los Cascos Azules de Naciones Unidas.

Esta vez, la cercanía con la Convención Internacional de la Mujer, que tendría lugar en 1995 en Beijing, incentivó discusiones acerca del estado actual del movimiento feminista latinoamericano, enfrentado a “autónomas” e “institucionales”. El reclamo de las primeras era que el movimiento feminista se había alejado de la rebeldía cuestionadora que lo había caracterizado en sus inicios, que ya no estaba compuesto por grupos autónomos, sino por ONG articuladas en redes, muy influenciadas por los organismos internacionales que determinan qué temas son importantes. Por otro lado, las llamadas institucionales señalaban que los desafíos que enfrenta el feminismo en esta etapa no son los mismos que en los años 70 y 80. Afirmaban que se debía recurrir a diversas estrategias desde una autonomía activa, propositiva y negociante, potenciando la capacidad de interlocución y de propuesta hacia lo público desde los diferentes espacios y vertientes del movimiento; presionando por la implementación de acciones afirmativas y cuotas de participación.

El siguiente EFLAC fue en 1996 en Cartagena, y fue organizado por la corriente autónoma y de las 700 mujeres del primer día solo quedaron 400 en la segunda jornada, lo que denotó el malestar que había entre muchas de las presentes.

Lo que en El Salvador fueron ricas propuestas y un llamado de atención hacia algunas prácticas feministas cuestionables, en Cartagena fue violencia, verdades a medias y mucha mala fe. Un discurso circular por parte de las autónomas, que giraba alrededor de algunos temas de manera reiterativa y cerrada, que no respondía a las preguntas fundamentales respecto al contexto en que las feministas debíamos actuar.

Allí también se decidió realizar un encuentro del feminismo autónomo latinoamericano y del Caribe, cuya organización fue asumida por Mujeres Creando y tuvo lugar en Sorata, Bolivia, en octubre de 1998. Estuvieron presentes solo 60 mujeres, de las cuales 15 estaban relacionadas con la organización. Por desacuerdos con la metodología del encuentro y ciertas conductas de las organizadoras que caracterizaron como violentas, 11

participantes se retiraron, entre ellas Ximena Bedregal, que fue una de las principales impulsoras de la corriente autónoma.

Estos encuentros autónomos no se siguieron realizando periódicamente. Hubo sí encuentros paralelos en dos oportunidades, cuando se realizó el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en México, en 2009 y dos años después en el siguiente, en Colombia. Se dio también la paradoja de mujeres que iban al “autónomo” y al “de siempre”.

En el encuentro siguiente, en República Dominicana en 1999, se trabajó a partir de tres ejes: “el feminismo frente a los viejos y nuevos modelos de dominación”, “el feminismo como movimiento social” y “perspectivas del feminismo latinoamericano y del Caribe”, con una metodología que privilegiaba trabajar de una manera más sensorial, más corporal. Contó de manera mucho más visible con la presencia de las feministas jóvenes organizadas en sus propios talleres, cuyas conclusiones fueron leídas en la plenaria final. La diversidad del Caribe multiétnico, con mujeres que hablaban francés e inglés, enriqueció el Encuentro a la vez que mostró las dificultades para incluir y articular esa diversidad.

Costa Rica fue el lugar del EFLAC de 2002, dispuesto a discutir el impacto de la globalización en la vida de las mujeres.

El Encuentro de Selva Negra en Brasil en 2005 fue convocado con una consigna muy amplia: “Feminismo y democracia”; aunque hubo paneles centrales más específicos, como “Feminismo y estrategias para enfrentar el racismo”, “Feminismo y etnocentrismo”, “Feminismo, juventud y poder” y “Feminismo, sexualidad y lesbianismo”. Este X Encuentro (un tanto opaco y poco recordado) fue en el que se decidió que podrían entrar mujeres trans en el futuro.

En Ciudad de México, en 2009, se realizó el XI EFLAC, cuyo tema convocante fue el fundamentalismo, que levantó muchas críticas, dado que es una categoría que invisibiliza otros problemas sociales y que está muy vinculada a políticas de seguridad imperialistas, además de ser una imposición de los organismos internacionales. Paralelamente, hubo uno autónomo y otro socialista en los días previos.

Esta división entre EFLAC y encuentro autónomo volvió a repetirse dos años después en Bogotá. El evento oficial fue realizado en un hotel que pertenece a los militares retirados y concesionado a una cadena hotelera internacional, lo que

fue muy criticado, más allá de las buenas intenciones de las organizadoras.

Aparentemente, no volvieron a surgir los encuentros “paralelos”, ya que en 2014, el EFLAC de Lima se vivió de manera menos conflictiva. Los ejes para discutir reflejaron las preocupaciones en esta etapa político-económica de América Latina: interculturalidad crítica, sostenibilidad de la vida y las reflexiones alrededor del cuerpo-territorio. Hubo plena conciencia del recrudecimiento de la violación a los derechos humanos, en especial los de las mujeres, como es el caso de la persecución y cárcel a las mujeres que abortan en El Salvador, a quienes defienden sus territorios de la voracidad capitalista, precariedad laboral, etc.

En 2017 se llevó a cabo en Montevideo el XIV EFLAC, que fue multitudinario y estuvo muy bien organizado. Sus diez asambleas matutinas y sus múltiples talleres por las tardes dieron cuenta de la necesidad de contar con nuevas herramientas para enfrentar los graves problemas que atraviesan las vidas de las mujeres en América Latina. Desde la organización se propuso: “Unir la palabra y el cuerpo en movimiento, la reflexión y la acción, recuperar las culturas locales, territoriales, y las formas de ser y estar en tanto persona/colectivo”.

Hemos visto que los EFLAC han sido terrenos de disputas que atraviesan sus casi cuarenta años de vida. En ellos, se forjaron identidades, se adquirieron herramientas políticas y un lenguaje común como feministas latinoamericanas. Menos atención se ha puesto en el aporte de estos a la reflexión y construcción de conocimiento, al hecho de que en sus talleres y plenarias aparecieran de manera apasionada discusiones que llegaron más tarde a la academia: la interseccionalidad de la mano de una mujer indígena o afrodescendiente que explicaba sus vivencias sin poder escindir ser mujer de ser negra o campesina indígena; la relación entre feminismo y lesbianismo, entre feminismo y movimiento popular de mujeres; feminismo y el Estado; la crítica al financiamiento dirigido hacia algunos temas; las consecuencias del extractivismo en las comunidades; la noción de cuerpo-territorio, por nombrar solo algunas.

Cuando miramos esta historia fascinante de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, vemos que porfiadamente resisten los diagnósticos pesimistas. Los intentos por hacer algo diferente no prosperaron, a pesar de constituir un llamado de atención valioso. La necesidad de vernos personalmente persiste a pesar de los cambios tecnológicos que hacen posibles otros tipos de comunicación.

Así como el EFLAC de Bertioga en 1985 tuvo consecuencias directas en la metodología del I Encuentro Nacional de Mujeres de Argentina que se realizaría un año después, la asistencia de las feministas de la región incidió en sus países, alentando la militancia, proponiendo acciones, formando redes formales e informales. Esos días felices, en los que vimos a compañeras tan diversas pensando y gozando juntas, fueron algo extraordinario que nos llena de energía.

Véase: S. Álvarez, E. J. Friedman, E. Beckman, M. Blackwell, N. Stoltz Chinchilla, N. Lebon, M. Navarro y M. Ríos Tobar (2003), "Encontrando os feminismos Latino-americanos e caribenhos", Estudos Feministas, 11(2). – X. Bustamante (2010), "Del XI EFLAC y otros demonios", Debate Feminista, 41. – M. Navarro (1982), "El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe", en M. León (ed.), Sociedad, subordinación y feminismo: debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe, Bogotá, Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.

MÓNICA TARDUCCI

ENCUENTROS NACIONALES DE MUJERES. Se realizan en Argentina desde 1986, en distintas ciudades. Duran tres días consecutivos y convocan a miles de participantes. Los dos últimos años, su nombre comenzó un devenir transformador que incluye debates, y en la actualidad se propone que se llamen Encuentros Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries.

El lenguaje está vivo, va incorporando nuevas palabras, nuevos usos, nuevas formas de nombrarnos y nombrar lo que nos rodea. La inclusión de una definición de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) en este diccionario supone la convicción de definir una práctica social, política y personal que se realiza en la Argentina, de forma inédita a nivel mundial. Han pasado ya 34 años de encuentros ininterrumpidos; de una cita anual que las mujeres y disidencias de todo el país priorizan, deciden participar, desean experimentar, con el objetivo de transformarse personalmente y transformar colectivamente las opresiones que vamos atravesando a medida que crecemos e interactuamos en una sociedad machista, capitalista, colonial, racista y, sobre todo, muy desigual.

Definir una práctica transformadora y que se transforma no es tarea sencilla porque al definir es como si hiciéramos una fotografía. Anclamos en un espacio y tiempo, miramos con nuestros ojos situados, pensamos con nuestros pies en el territorio, deseamos con quienes nos rodean, y escribimos nuestro tiempo. Pero definir, al mismo tiempo, es darle cuerpo, darle lugar a situaciones, experiencias, hechos y realidades que existen, pero que no fueron nombradas, definidas, analizadas o estudiadas. Es darle historia a ese cuerpo colectivo que implican los feminismos y las luchas por otras existencias posibles. De esta forma, el desafío vale la pena y es necesario en tiempos en los que pareciera que la definición encasilla, pero que bien sabemos que esa no definición nos empantana en tiempos posmodernos.

Hace casi ya veinte años, con Amanda Alma, nos propusimos analizar los encuentros. Estábamos terminando nuestra carrera universitaria y el objeto de estudio fue justamente esta práctica anual que el movimiento amplio de mujeres, disidencias y los feminismos realizaban en nuestro país y no aparecía frente a otros objetos de estudio. La marea verde no existía, las pibas adolescentes no se pintaban sus caras de verde y violeta, las doñas de los barrios iban a los encuentros como ese acto inaugural de dejar la prole y verse a ellas mismas. ¡Qué gesto fundante si los hay! Con la convicción de la importancia presentamos

en la academia una recuperación histórica de los encuentros. Sistematizamos y analizamos los primeros veinte años, de 1986 a 2005. Sin duda, fue una apuesta política, y no faltaron observaciones que ponían en duda si era un tema de tesis de una carrera universitaria. Tampoco en ese momento abundaban las cátedras feministas ni bibliografía específica en nuestra carrera a la que echar mano. Lo hicimos, como desafío político con el horizonte que sería un aporte al movimiento social de mujeres y disidencias. En esta definición recuperaré esos trazos para hablar de qué son los encuentros.

Los antecedentes hablan de que en 1985 la ONU organizó el Encuentro Internacional de Mujeres con motivo de la clausura de la Década de la Mujer (1975-1985), que se realizó en Nairobi, Kenia. Dentro de ese encuentro, se realizó un Foro de Organismos No Gubernamentales, al que asistieron mujeres argentinas. Quienes se hicieron presentes en ese foro pudieron vivir que su experiencia se multiplicaba por millones en cada rincón del planeta, con distinta complejidad y densidad, pero con la evidencia de que las mujeres eran oprimidas por el hecho de ser mujeres. Las argentinas volvieron con la premisa de encontrarse y compartir la vasta experiencia de lucha. Por otra parte, en 1981, con el fin de las dictaduras de la región se posibilitó el inicio de los ENCUENTROS FEMINISTAS LATINOAMERICANOS Y DEL CARIBE (v.). Un número importante de mujeres argentinas comenzaron a asistir: se trataba de una instancia continental de intercambio de experiencias e ideas que permitió tomar dimensión del proceso que se vivía. El Tercer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe se realizó en la ciudad de Bertioga, Brasil, en 1985. En la memoria colectiva, es señalado como antecedente directo. Cabe mencionar que estos primeros encuentros latinoamericanos aportaron y fueron, si se quiere, un “modelo” posible para repetir una práctica similar a nivel nacional. La irrupción de cantidad de mujeres diversas y disidencias en una ciudad, el funcionamiento en talleres, las memorias y relatorías guardan mucha semejanza con los ENM. Todas esas experiencias nutrieron los encuentros nacionales y contribuyeron en el desarrollo de una dinámica que se apoya fundamentalmente en la autogestión, la autonomía, la democracia, la horizontalidad y el autofinanciamiento.

Estas palabras nos llevan a la organización de los encuentros. Organización que fue también anclándose al correr de los primeros años. El primero en 1986 tuvo lugar en la Ciudad de Buenos Aires, con 1000 participantes, y para el cuarto, en 1989, realizado en la ciudad de Rosario, con 3000 participantes, se puede inferir que es allí donde el ENM se estabiliza en cuanto al modo de funcionamiento,

donde queda reflejado que los talleres funcionarán con una cantidad límite de integrantes y que superado el número deberán conformar una nueva comisión. Este ejemplo nos habla de la preocupación y objetivo de los encuentros en cuanto a que la palabra circule y garantice la participación. Los encuentros son federales, desde un principio convocan a mujeres y disidencias a lo largo y ancho del país. Cada año se hace en una ciudad de una provincia diferente. Ya superamos en años la cantidad de provincias, pero hay lugares que por distancias geográficas, capacidad habitacional o poco movimiento de mujeres y disidencias organizadas no han sido sede. Hoy en 2020 no se ha hecho aún en Formosa, Catamarca, La Rioja, La Pampa ni Santa Cruz. Otras provincias han recibido más de una vez a sus participantes. Este año se eligió San Luis y sería también su encuentro inaugural. Debido a la pandemia que azota el mundo entero, aún está en duda su realización. Estamos frente al primer año que se interrumpiría desde sus comienzos. La convocatoria año tras año sumó más y más participantes y en 2017, en Rosario, se llegó a 70.000 personas, número que fue superado en el último encuentro realizado en La Plata, donde se contabilizaron alrededor de 200.000 participantes.

Para la organización propiamente dicha, las mujeres y disidencias de la provincia donde ese año se desarrollará el encuentro asumen la responsabilidad de garantizar todo lo necesario para concretarlo. Con el correr de los años, se complejiza cada vez más por el aumento del número de participantes. Estas mujeres conforman una comisión organizadora que se ocupará durante todo el año de las diferentes gestiones para albergar de manera organizada a las mujeres y disidencias que llegan a su provincia y los distintos espacios que ocuparán en la ciudad que las va a recibir. Cabe mencionar que hubo intentos de que ese espacio se convirtiera en una “comisión permanente”, pero no se logró, rescatando una vez más la autonomía, la autoorganización y la horizontalidad en este caso para las mujeres y disidencias que en esa provincia llevarán la tarea de organizar el encuentro. La comisión trabaja para obtener los permisos y habilitaciones necesarias de las escuelas donde funcionarán los talleres y donde muchas dormirán durante su estadía. En las escuelas no se tiene que pagar nada y comparten con muchas otras un lugar donde dejar sus cosas y dormir. Para eso llevan bolsas de dormir o frazadas que ubican dentro de las aulas. En los ratos de descanso comparten mates, charlas y reflexiones. Esto también es el encuentro. Esta comisión define colectivamente el lugar del acto de apertura y cierre. El recorrido de la marcha final que inundará las calles de la ciudad para darle visibilidad al encuentro. También son responsables de las inscripciones, que consisten en un módico monto de dinero voluntario que mantiene la autogestión

económica. Se encargan también de las becas de comida que movimientos sociales y barriadas solicitan antes de viajar, reciben las propuestas de actividades culturales donde las participantes se expresan artísticamente y la gran mayoría se reúne para festejar que “a pesar de todo les hicimos el encuentro”, frase creada y coreada en cada cita anual. En muchas de las provincias o localidades participar de la comisión y asumir el desafío de organizar el encuentro fortalece el movimiento de mujeres del lugar o ayuda a conformarlo. El movimiento de mujeres y disidencias no es homogéneo. Y esto se pone de manifiesto no solamente en los tres días de debate y discusión, sino que en la organización aparecen diferencias de perspectivas y criterios. No se intenta arribar a una única y absoluta forma de hacer el ENM, más bien se expresan las posiciones contradictorias y las diferencias. Es así que dentro de la comisión conviven mujeres y disidencias de diferentes posturas y miradas que no escapan a las discusiones sobre los nombres y contenido de los talleres, el modo de financiamiento, la relación con funcionarixs locales, la organización y ubicación de contingentes y el lugar donde se harán los actos, entre otras acciones. Las diferentes comisiones se enfrentaron a persecuciones, agresiones o “ninguneos” de funcionarixs que no habilitaron hasta último momento las escuelas para utilizarlas durante el fin de semana. Muchas veces no se da curso a los pedidos de espacios para los actos de apertura y cierre o autoridades pretenden “salir en la foto”. Todo esto sumado a los hoteles y alquileres de espacios que despuntan el negocio y van encareciendo los precios especulando con las ganancias que pueden obtener a último momento. La contracara de estas dificultades está en la solidaridad que reciben a cada paso, porque las diferentes comisiones se apoyan en las mujeres y disidencias de todo el país que pese a todo siguen reuniéndose y encontrándose.

Luego del trabajo realizado durante el año, llega el momento de recibir a participantes de todo el país y se realiza el acto de apertura, generalmente en un espacio abierto y amplio. Se vive la fiesta de encontrarse, abrazarse, saludarse y conocerse con quienes es la primera vez que experimentan un espacio propio de mujeres y disidencias. Es importante mencionar que participan mujeres y disidencias de todas las edades, desde muy jóvenes hasta adultas mayores. Tiene así la característica e importancia de ser intergeneracional. El documento que se lee en esa instancia es el único momento en el que la comisión toma la palabra, contextualiza el territorio y da cuenta del trabajo realizado. A partir de ese momento, “el encuentro es de todas”, reafirmando la autogestión. En la apertura, se realizan las inscripciones y cada participante obtiene su carpeta, da su aporte monetario y hasta hace unos pocos años se recibían impresas las conclusiones

del encuentro anterior. Luego se entregaron CD y actualmente circulan las conclusiones de los talleres a través de las redes sociales. Esas memorias y conclusiones son un insumo importante del registro de la propia historia de lucha. Esa carpeta que se entrega a cada participante contiene la totalidad de talleres propuestos, lugares donde se realizarán, horarios y un mapa de la ciudad. En cuanto a los talleres y los temas que se debatirán, cabe mencionar que si algún tema no existe en el listado, se puede realizar un taller al respecto autogestionado, que, con su inclusión en las conclusiones, será material para que al año siguiente figure en la nómina propuesta.

Con el correr de los años y la aparición de nuevas temáticas, puede trazarse esa radiografía social y política del país que imprimen los encuentros. Por ejemplificar: en 2001 en La Plata se realizó el taller autoconvocado de mujeres desocupadas que nos indica que el país vivía una crisis económica y social profunda y que unos meses después tomaría la forma de estallido social en diciembre con la renuncia y asunción de varios presidentes. En 2003 en Rosario se realizó por primera vez el taller de estrategias para el derecho al aborto, taller que evidenció que ya había quienes tenían saldado el debate “aborto sí/aborto no” y buscaban estrategias para su legalización. Ese año aparecieron por primera vez los pañuelos verdes en la marcha del encuentro. La ONG Católicas por el Derecho a Decidir distribuyó al comenzar la marcha miles y miles de pañuelos de color verde con las consignas “derecho a decidir” y “despenalización del aborto”, que las mujeres y disidencias fueron colgándose en el cuello, atando a sus cabezas y produciendo así la visibilidad de las miles que tomaron este reclamo como propio. Ese nuevo taller de estrategias propuso en las conclusiones “crear una comisión redactora de un proyecto de ley por la legalización del aborto”. Este será el puntapié inicial para la conformación de la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.) que se inició en 2005 y continúa hasta la actualidad.

Las temáticas de los talleres son tan diversas que abarcan, por ejemplo, sexualidades, identidades, violencias, tercera edad, adolescencia y juventud, trabajo, organización barrial, cooperativismo, pueblos originarios, derechos humanos, crisis global, aborto, salud, anticoncepción, medios de comunicación, activismo lésbico, ciencia y tecnología, cuerpos travestis y trans, familia, maltrato y abuso infantil, ecología y medio ambiente, adicciones, religión, trabajo en el campo, trabajo doméstico, cultura y arte, deportes, deuda externa, prostitución y explotación sexual, educación, tiempo libre, cárceles, etc. A

medida que transcurren los años, la nómina de talleres aumenta dando cuenta de las innumerables problemáticas que afectan a mujeres y disidencias influenciadas por las coyunturas de cada año. Muchas de las temáticas permanecen mientras que otras van apareciendo y desapareciendo según el momento histórico o dan una larga batalla para ser visibilizadas. La metodología de taller y comisiones (circulación de la palabra, arribar a concesos sin votaciones) es un hallazgo en la forma organizativa y permite contar con memorias-conclusiones de cada taller. Esas conclusiones son compartidas en el acto de cierre del encuentro. Los encuentros tienen la característica de empoderar a sus participantes y poder trasladar debates y organización a sus propios espacios de pertenencia.

La marcha es otra de las instancias que conforman los ENM. Es el momento en el que se recorre la ciudad sede y se visibiliza la fuerza del movimiento de mujeres y disidencias del país. Con banderas de colores y consignas diversas, expresan la alegría de volver a encontrarse, de transformar el dolor individual en social con la certeza de que se puede cambiar la historia al volverse colectiva. Muchos grupos tocan y bailan al ritmo de los tambores y murgas. Realizan performances que interpelan creativamente a transeúntes y curiosxs. Con el correr de los años, cada vez será más imponente la marcha del encuentro. En el VII ENM (Neuquén, 1992), como repudio a la celebración del quinto centenario de la conquista de América, se inauguró esta práctica muy significativa. En los últimos años, se incluyeron otras marchas, como, por ejemplo, la de la visibilidad lésbica. Cabe mencionar que en el XXX ENM (Mar del Plata, 2015) esperábamos la llegada de la travesti, piquetera, originaria y luchadora social Diana Sacayán. Fue brutalmente asesinada en su departamento del barrio de Flores ese fin de semana del encuentro. Con la lucha social se logró que en el juicio por su asesinato fuera incluida la palabra “travesticidio”, y a partir del año siguiente, el día anterior a la gran marcha del movimiento, se realiza una marcha llamada “Basta de travesticidios”.

Con más de treinta años de existencia, si bien el ENM contiene acto de apertura, talleres, marcha y acto de cierre, hay innumerables iniciativas por fuera de esos momentos que también forman parte del encuentro. Charlas, obras de teatro, lecturas colectivas, proyecciones, una plaza feminista con artesanas y productos de la economía social. En esa plaza funciona también, hace más de diez años, una radio abierta que reúne a radialistas feministas de medios alternativos y comunitarios del país. La radio abierta suena en la plaza y se transmite en vivo por streaming para ser retransmitida por las emisoras a lo largo del país. Otra

iniciativa de esta plaza es la mesa latinoamericana donde participan referentes sociales de toda Latinoamérica que viven este encuentro local y aportan la mirada regional. Menciono aquí algunas de estas acciones como ejemplo de las múltiples, simultáneas y diversas propuestas que dan vida al encuentro.

La masividad de los encuentros puede suponer la agudización de las tensiones con respecto al funcionamiento y a su carácter autónomo. Pero hay que decir que las tensiones existieron siempre, que forman parte del heterogéneo movimiento de mujeres y disidencias que van alcanzando mayor o menor grado según los tiempos, coyunturas y lugares donde se desarrolla cada encuentro. Sin embargo, históricamente la mayor tensión es con la Iglesia católica. Desde el VII ENM (San Juan, 1997) la Iglesia decide participar de los encuentros e intervenirlos con "sus fieles", que rompen debates, escandalizan y no respetan la pluralidad de voces. La Iglesia católica, institución que sostiene el sistema patriarcal dominante, se sienta profundamente cuestionada en sus verdades "universales" cuando las mujeres y disidencias nos juntamos y debatimos. "Las religiones han sido históricamente las principales sostenedoras del patriarcado y/o la heteronormatividad, y en cuanto a sus intervenciones públicas ubica a los movimientos feministas y de disidencias sexuales como responsables de la crisis de la familia" (Vaggione, 2005). Ubica en estos movimientos a "su enemigo". La Iglesia católica institucional buscó y desplegó estrategias: con cartas de obispos difamando el encuentro, realización de un encuentro paralelo, intervención dentro de los encuentros con sus "mujeres dogmáticas", reuniones preparatorias para asistir y "defender los principios de orden natural que dignifican a la mujer", hasta acciones muy violentas, como en el XIX ENM (Mendoza, 2004), donde quemaron folletería de salud sexual y reproductiva, se impidió la realización de la peña y hubo muchísimos problemas en el cierre del encuentro con enfrentamientos y corte de sonido. La respuesta a los fundamentalismos es contundente desde los feminismos y el movimiento amplio de mujeres y disidencias y se vive en los encuentros. En los últimos años, la estrategia eclesiástica ha cambiado y se sirven de los poderes del Estado y su aparato policial ocasionando represiones en la marcha cuando se pasa por el frente de una iglesia o catedral. Estas apreciaciones o indicadores nos ayudan a pensar que las tensiones con el Estado y sus instituciones, por un lado, y con partidos y organizaciones políticas, por el otro, se producen y se relacionan también con el carácter autónomo de los encuentros. La autonomía es histórica y se construye. Autonomía con respecto a los poderes, a los partidos políticos y a las instituciones en general, porque las mujeres y disidencias participamos de los encuentros a "título personal", desde la experiencia subjetiva y no en

representación de otras. Autonomía también en términos económicos, porque tanto los ENM como los grupos de mujeres se autofinancian. Esta forma de construcción política está muy presente en los ENM y supone la participación en igualdad de condiciones, donde el aporte individual no supone jerarquías ni sobrevaloración de saberes, experiencias o historias. El encuentro implica compartir un espacio de intercambio de vivencias, experiencias y pensamientos, alegrías, dolores y temores, para debatir temáticas que muchas veces no tienen otro lugar más que el de los encuentros porque en otros ámbitos de lucha quedan relegadas. Se tejen redes, se conforman grupos de activismo y se despliegan estrategias que permiten avanzar en los reclamos, a través de la articulación y multiplicación de las luchas que muchas veces se traducen en legislaciones o consiguen visibilizar casos específicos. De la práctica a la teoría como se definen los feminismos, los encuentros son otro modo de organización política y social que construyen las mujeres y disidencias y, si bien los encuentros no se definen feministas, no cabe duda de que construyen su práctica. Podríamos preguntarnos por qué el movimiento Ni Una Menos surge en nuestro país; por qué el reclamo por la legalización del aborto se dispara desde nuestro país a todo el continente y el mundo. Sin duda, la existencia de los encuentros puede ser una respuesta. Es decir, los ENM se constituyen como una práctica multiplicadora. Las reflexiones, los debates, las vivencias de esos tres días son un insumo para que cada participante vuelva a su lugar (su casa, su familia, su organización, su partido, su sindicato, su movimiento, su comunidad, su escuela, su hospital, su barrio, y demás lugares) y allí, cargadas de debates, discusiones, experiencias vividas, puedan aportar e interpelar los propios espacios, puedan desplegar ideas, promover debates horizontales que incidan en una mayor apertura a prácticas donde no haya jerarquías de ningún tipo. Se pueda así contribuir a la construcción de una sociedad en la que no exista ningún tipo de opresión.

Véase: A. Alma y P. Lorenzo (2009), Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres (1986-2005), Buenos Aires, Feminaria Editora. – M. Lagarde (1997), Claves feministas para el poderío y autonomía de las mujeres, Managua, Puntos de Encuentro. – J. M. Vaggione (2005), “Los roles políticos de la religión: género y sexualidad más allá del secularismo”, en M. Vasallo, En nombre de la vida, Córdoba, Ediciones Católicas por el Derecho a Decidir. – T. Vidaurrázaga Aránguiz (2007), Mujeres en rojo y negro, Buenos Aires, América Libre. – R. Zurbriggen y C. Anzorena (2013), El aborto como

derecho de las mujeres: otra historia es posible. Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, Buenos Aires, Herramienta.

PAULA LORENZO

EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA. La epistemología feminista surge dentro del marco de la epistemología crítica y releva la importancia de las variables de sexo y género en la producción del conocimiento y la actividad científica. Los estudios de la epistemología crítica, a partir de la década de 1970, desarrollaron enfoques capaces de expresar cómo es que el conocimiento científico depende, no en menor medida, de factores externos a la propia práctica epistémica, y no se rige exclusivamente por valores intracientíficos como los de la universalidad, la neutralidad y la objetividad. La producción de conocimiento es una actividad que se enmarca en una red de instituciones que hacen a lo propiamente humano y no se encuentra aislada del terreno de lo político y lo cultural, de las dinámicas sociales de poder y de los sesgos provenientes de los lugares que ocupamos en el mundo. La teoría feminista ha encontrado su espacio en la reflexión epistemológica subrayando, eminentemente, el sesgo androcéntrico y sexista de la producción de conocimiento científico a lo largo de la historia.

Por siglos, tanto desde la filosofía como desde la ciencia, se ha buscado expulsar de la producción de conocimiento formal todo aquello considerado como femenino –lo particular, lo emocional y lo subjetivo, entre otros atributos considerados nocivos para el desarrollo de la "buena" ciencia–. De modo paralelo, a lo largo de la historia se ha caracterizado a la mujer en general como un ser irracional y dominado por las pasiones. Esto ha impedido efectivamente que las mujeres fueran validadas como legítimas productoras de conocimiento. Si observamos la historia de los saberes producidos sobre la mujer y la feminidad, notamos que las capacidades de objetividad, racionalidad, abstracción y universalización –atributos distintivos de la producción de conocimiento y el ideal de ciencia– no le pertenecen "por naturaleza", de manera que "naturalmente" las mujeres tampoco son aptas para producir ningún tipo de conocimiento válido. Así es como tradicionalmente se les ha negado agencia epistémica a las mujeres, precisamente por los esfuerzos que se hicieron desde todas las áreas del saber para intentar justificar su inferioridad natural en relación con los varones. Cuando ponemos el foco en este problema, vemos al género emerger como una pieza fundamental en la construcción histórica de los procesos de producción del conocimiento.

Si bien la epistemología feminista se convirtió en una disciplina que incluye discursos variados que difieren entre sí, podemos igualmente referir algunas ideas centrales que son compartidas por sus distintas ramas teóricas. En primer

lugar, es central dentro de la epistemología feminista la idea de que la legitimación del conocimiento depende, en última instancia, de relaciones de poder, y no únicamente de su adecuación empírica. Esta característica surge directamente de las propuestas de análisis de las epistemologías críticas y se nutre, asimismo, de los desarrollos teóricos sobre la verdad y el poder desarrollados por Michel Foucault a mediados del siglo XX. En el caso de la epistemología feminista, se acentuará la dimensión de poder asociada a las jerarquías sociales de género.

En segundo lugar, otra concepción fundamental es la idea de que todo conocimiento es conocimiento situado. Las epistemólogas feministas, en consonancia con otras corrientes de epistemología contemporánea, ya no consideran el conocimiento como el reflejo transparente y neutral de una realidad que existe de manera independiente, ni creen que la verdad y la falsedad son establecidas por procedimientos de escrutinio racional trascendentes. Al contrario, la mayoría acepta que toda forma de conocimiento es conocimiento situacional, que refleja la posición del productor de conocimiento en un determinado momento histórico y en un contexto material y cultural dado. Donna Haraway sostiene que, de hecho, la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados. Mediante esta idea, se intenta dar cuenta de cómo ciertas experiencias y percepciones del mundo son pasibles de ser incorporadas al desarrollo de la investigación, aspirando, de este modo, a una “objetividad” reconceptualizada. Ningún conocimiento se encuentra desligado de su contexto de producción y enunciación, con lo cual ningún conocimiento puede ser sino parcial.

Finalmente, la epistemología feminista ha hecho emerger el sesgo androcéntrico en la producción de conocimiento. El término sesgo hace referencia a la existencia de un error sistemático en el procesamiento mental de información, que lleva a una distorsión o interpretación inexacta de la información disponible. Cuando hablamos de sesgo androcéntrico, estamos refiriéndonos particularmente a un modelo de construcción de conocimiento que equipara la mirada masculina con la idea de universal. El androcentrismo es una forma de ver y organizar el mundo y las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino hegemónico. Esto quiere decir que considera de modo tácito a los varones como sujetos de referencia de toda la humanidad. Pero no a todos los varones, sino a una representación del varón hegemónico particular; una que tiene ciertas características: es adulto, cis, blanco, capacitado, propietario, heterosexual. Esto es, hablamos de una porción reducida de la humanidad que tiene estas

características específicas y que, por razones de poder, funciona como modelo de toda la humanidad. Quienes no responden a esta descripción son constituidos como seres socialmente dependientes y subordinados.

La epistemología feminista, por excelencia, ha sido la disciplina que ha evidenciado la idea de que la producción de conocimiento científico es androcéntrica y, además, sexista. Históricamente, la producción de conocimiento a la que se le ha atribuido mayor legitimidad ha sido la de quienes lo han podido producir: los varones hegemónicos. Y han sido estos mismos varones quienes, en sus comunidades exclusivas, han desarrollado las teorías que justificaban, precisamente, la expulsión de las mujeres y otras identidades subalternizadas del conocimiento.

Dentro de la epistemología feminista existen, por lo menos, tres grandes corrientes que discuten entre sí y que, a la vez, se relacionan con tres distintas corrientes del feminismo y de la epistemología general: empirismo feminista, teoría del punto de vista feminista y posmodernismo feminista. Para el empirismo feminista, el androcentrismo epistémico es una consecuencia directa de investigadores hombres que permitieron que su sesgo personal afectase la investigación, dejando de lado los estándares objetivos rigurosos del método científico. Como contraparte, consideraron que, al haber detectado este problema al interior de la epistemología, las investigadoras mujeres serían menos proclives a cometer este tipo de errores evitando el sesgo y produciendo, entonces, resultados empíricamente más adecuados y objetivos. El empirismo feminista ha sido criticado por presuponer la existencia de un sujeto epistémico individual y transhistórico, por aceptar un concepto acrítico de experiencia y por sostener de modo ingenuo que la ciencia es capaz de corregir el sesgo de sus teorías sin el auxilio de valores feministas. El empirismo feminista podría ser ubicado dentro de la corriente del feminismo de la igualdad, en tanto pugna principalmente por la igualdad de condiciones de acceso para mujeres y hombres a la ciencia, pero no cuestiona la base normativa de la ciencia, sino la mala aplicación del método.

Para la teoría del punto de vista feminista, todo tipo de conocimiento está mediado por el punto de vista cultural e histórico del sujeto epistémico y, por lo tanto, el proyecto epistemológico feminista redundaría en la producción de conocimiento desde el punto de vista de las mujeres. Ahora bien, es importante notar que para la teoría del punto de vista feminista, el conocimiento producido desde el punto de vista de las mujeres es un tipo de conocimiento privilegiado, por lo cual, las mujeres son más capaces de producir conocimiento verdadero

que los hombres al menos en lo referente a las cuestiones relacionadas con la opresión femenina. Algunas de las críticas a la teoría del punto de vista feminista sostienen que esta teoría no puede proveer una base no circular para decidir qué puntos de vista tienen privilegio epistémico, que el privilegio epistémico del conocimiento femenino no se puede sostener sobre la base de la opresión sufrida por el colectivo femenino y que esta teoría está basada en una noción esencialista de la diferencia entre los sexos y que omite otros tipos de diferencias al interior de la comunidad de mujeres homogeneizando, así, la noción de mujer en un tipo ideal. Esta teoría fue apropiada por el feminismo de la diferencia que se destaca por exaltar las virtudes femeninas por sobre las masculinas y asignarles privilegios epistémicos, políticos, morales, etc.

Por último, el posmodernismo feminista parte de afirmar la imposibilidad de producir estándares de verdad y racionalidad universales y de reconocer la complicidad de esos supuestos estándares en las estructuras de poder dominantes. Dentro de este contexto se abandona todo intento de sostener la validez de ciertas visiones del mundo por sobre otras. Las dos características distintivas de la epistemología feminista posmoderna son el rechazo de la noción de "mujer" como categoría de análisis, en tanto no se puede constituir un sujeto epistémico homogéneo y unificado, y el perspectivismo, doctrina filosófica que sostiene que no existen más que perspectivas parciales sobre el mundo, y que no es posible establecer el valor de unas por sobre otras. Incluso, en algunos discursos del posmodernismo feminista se deja de lado la reflexión epistemológica por completo. Las críticas más relevantes que se le han hecho a esta corriente son que su aceptación del perspectivismo abisma en un relativismo desde el cual es imposible criticar, por principio, los discursos naturalizadores de las diferencias sexuales, que la resistencia a utilizar la noción de mujer como categoría de análisis como una generalización de gran escala impide el análisis crítico de problemas generales que afectan a las mujeres como colectivo más allá de sus diferencias en tanto el sexismo oprime a las mujeres por igual más allá de las particularidades existentes al interior del grupo y que llevado hasta las últimas instancias, el feminismo posmoderno disuelve toda noción de colectivo recayendo en el individualismo.

Véase: D. Haraway (1995), Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra. – D. Maffía (2007), "Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia", Revista Venezolana de

Estudios de la Mujer, 12(28). – D. Suárez Tomé (2016), "Ciencia y emociones: ¿responde la exclusión de la emotividad en la investigación científica a un prejuicio androcéntrico?", Tábano. Revista de filosofía, 12.

DIANA MAFFÍA –DANILA SUÁREZ TOMÉ

ERÓTICA Y SEXUALIDAD. La sexualidad aparece como concepto en las postrimerías del siglo XVIII; algunos investigadores y estudiosos interpretan que los fenómenos políticos que caracterizaron el final de ese siglo –el surgimiento del Estado, el análisis de las diversas formas de producción económica, las relaciones de fuerza que se entablan entre burguesía y aristocracia, además de la idea de población asociada a la natalidad como proceso demográfico-económico de producción– fueron relevantes para la construcción del concepto. En esa construcción también coadyuvaron los aportes del derecho, las nacientes filosofías y los nuevos modos de pensar que circulaban formando parte de los discursos de la época en Europa, los aportes de los antropólogos que regresaban de países "exóticos", la medicina en general y la psicopatología: la combinatoria de estas disciplinas y discursos compaginó un campo de relaciones que incluyó los saberes populares junto con los nuevos conocimientos y la inserción de fantasías personales. La progresiva articulación y el desarrollo de las instancias y categorías anteriormente citadas facilitaron la creación de un concepto que resultó desmesuradamente abarcativo y que introdujo la idea de placer como "algo" que se podía pensar y no solamente sentir. Michel Foucault (1977) acuñó la expresión "dispositivo de sexualidad" para referirse a la necesidad de hablar de lo sexual de acuerdo con determinadas modalidades, dispositivo que se recortó a partir de la Reforma y la Contrarreforma, cuando se crearon nuevas lógicas para mencionar lo que estuviese relacionado con el sexo. En el final del siglo XVIII y los comienzos del XIX, la sexualidad se regulariza como concepto. Los nuevos espacios psíquicos, sociales y políticos que se abrieron como efecto de este proceso dieron lugar a disputas por el poder entre la Iglesia, los moralistas, los pedagogos, los filósofos y los médicos, quienes competían por controlar estos espacios registrados ahora como sexualidad. Su estudio dio lugar a la creación de la sexología (anteriormente denominada scientia sexualis y también sexuologia), que originalmente fue tributaria de la ginecología y la obstetricia, que se ocuparon de temas que podían considerarse sexológicos y colocaron a las mujeres en el lugar del pecado, la enfermedad y la tentación, reproduciendo pautas históricas y religiosas. Al final del siglo XIX, los estudiosos intentaron comprender las leyes del "apetito sexual"; por ejemplo, los trabajos de Richard Kraft-Ebbing y de Bénédict Augustin Morel codificaron las que consideraban perversiones; posteriormente Jean Martin Charcot y Henri Wallon coincidirían con estos autores. Se considera a Stanley Hall y a Havelock Ellis los precursores de la sexología, y ellos, a su

vez, anuncian la presencia de Sigmund Freud y de Gregorio Marañón.

La sexología se considera ciencia formalizada a partir de la segunda mitad del siglo XIX; en 1927 Wilhelm Reich publicó su libro La función del orgasmo y en 1948 Alfred Kinsey publicó su obra acerca del comportamiento sexual de los varones. En esta época la sexología adquirió peso específico y se crearon instituciones destinadas a la investigación y divulgación en Europa y Estados Unidos. Esta disciplina conoció un desarrollo tardío debido a los tabúes judeocristianos que hasta este último siglo frustraron investigaciones y silenciaron los problemas que la disciplina podría haber estudiado. Actualmente, según Foucault, las palabras que usamos para hablar de sexo “han salido del confesionario” para incorporarse al lenguaje público y esa es una de las dimensiones que construye la sexualidad como tal, el pasaje del habla íntima a las palabras que se dicen públicamente para expresar otros saberes: jurídicos, médicos, políticos.

En sus comienzos formó parte de la biología como una rama capaz de analizar temas morfológicos, fisiológicos, psicológicos y psicopatológicos ligados a la fecundación. Pero, dado que la vida sexual excede los procesos reproductivos, se incorporó, tardíamente, el estudio de la erótica. Esta disciplina en formación estudia el placer en sus distintas formas, los goces y el deseo sexual, sin finalidad reproductiva.

La sexología, entendida como ciencia o disciplina según distintxs autorxs, tiende a una concepción totalizadora del sujeto e incorpora la variable “observadorx” (investigadorx) comprometidx con su historia personal en el estudio de la sexualidad. En cuanto a la erótica, disciplina en formación, estudia toda actividad en la que se busca el placer o el goce, sea durante el coito o en cualquier práctica tenida por la pulsión sexual (genital), y, al mismo tiempo, recupera características de otras fuentes pulsionales no genitales: el placer por escuchar, mirar, aferrar, olfatear, acariciar, succionar, moverse.

Su estudio comprende desde el autoerotismo, las pulsiones parciales (los placeres preliminares al coito), hasta el goce como éxtasis, desde el orgasmo hasta el bienestar, excluyendo la reproducción como tal y sin tener en cuenta categorías psicopatológicas ni éticas ni morales. Incorpora la estética (observación de obras de arte, escucha de música, lectura de textos), la ingesta (de bebidas o comidas), la actividad intelectual en cualquiera de sus expresiones, y también la puesta en acto de vínculos con otras personas (disfrute de la

maternidad o de otros vínculos).

Los textos que originalmente se ocuparon de teorizar acerca de la erótica quedaron a cargo de los médicos o de los sacerdotes. El tratado erótico-médico de mayor relevancia se escribió en catalán, en España, durante el siglo XIV: Speculum al fodere o Espejo del coito; lo precedió el médico erotólogo Arnaldo de Vilanova, que escribió De regimine sanitatis, en el que recomienda cómo comenzar a sensibilizar sexualmente a la mujer. El Kama-sutra hindú se conoce debido a su circulación en Occidente; se supone que su autor, V–atsy–ayana, vivió entre el siglo I y el IV. Entre los contemporáneos, Georges Bataille es el autor más citado. En erótica, el placer se entiende según su etimología: plaqueo, plaquitis, que refiere a aquello que está en la plaza y que, dada su exposición, puede ser visto y trascender. En cambio, el goce, inmanente al sujeto en su vivencia, también puede ser descripto y formalizado más allá de quien lo goza, pero se ausenta de la exhibición y de la exposición y solo puede ser inteligido por quien lo protagoniza.

Freud introdujo la idea de placer sin asociarlo a la función reproductiva y sostuvo que la vida sexual produce una ganancia de placer resultante del estímulo que reciben determinadas zonas del cuerpo, lo cual podrá ser puesto al servicio de la reproducción o no.

El goce se refiere al mantenimiento de la tensión que anticipa, prepara y posterga la respuesta totalizadora habitualmente clasificada como orgasmo. A veces, el goce se acompaña con el estado de éxtasis, que puede convertirse en una representación rectora en la construcción del objeto capaz de despertar interés erótico. Para su construcción, el goce demanda tiempos cronológicos ajenos al estilo de vida de los sectores populares en los cuales habitualmente se carece de ellos; a lo que se añade el déficit habitacional y la resultante pérdida de intimidad, circunstancias que abren interrogantes acerca de la erótica desde una perspectiva sociopolítica. Una sistematización de las características que pueden recortar la actividad erótica con perfiles propios, que la diferencia de las prácticas sexuales rutinarias permite enunciar: a) la necesidad (o el disfrute) de transgresión como un componente de las prácticas eróticas. La idea de transgresión que se propone deriva de la existencia de un contrato, que implica un mandamiento y una aceptación, lo que significa que existe una prohibición y una infracción respecto de esta. Remite a las prácticas que vulneran convenciones acerca de lo “que está bien” y “lo que está mal”, lo permitido y lo prohibido durante las relaciones sexuales. Transgredir las convenciones podría

estimular el deseo de disfrutar mediante lo prohibido. b) La postergación respecto de la culminación orgásmica constituye una protomodalidad de la construcción de los goces, ya que postergar aumenta la tensión sexual y posibilita el juego de las fantasías conscientes que acompañan a las prácticas sexuales. La espera entre la necesidad de construir la propia satisfacción y la del/la compañero/a retrasando la culminación orgásmica constituye uno de los métodos eficaces para la prolongación del goce que excede la preocupación por el orgasmo. c) Lo erótico y lo sugerido son inseparables; lo sugerido permite continuar pensando en aquello que se desea y no se consuma, y queda a cargo de la pulsión develar lo que falta o completar imaginariamente aquello que no se dice o muestra. Se asienta en la promesa de aparición de lo que está vedado, sugestión de lo que está por venir y que, en ese trayecto entre lo que no está a la vista y su posible aparición, podría cambiar. Lo sugerido, propio del erotismo, se diferencia de lo que se considera pornográfico, cuyo estilo es la mostración hiperrealista de sus contenidos y de sus imágenes. d) La subjetividad es definitoria en las prácticas eróticas, y al mismo tiempo, para quienes deben juzgar si un espectáculo es artísticamente erótico o pornográfico, para decidir una clasificación o una sanción jurídica. Esta categoría dificulta formalizar los contenidos de la erótica como disciplina.

La relación entre política y erotismo que la erótica estudia analiza las prácticas y los deseos sexuales como modo de ejercer el poder. Con frecuencia recurre a las informaciones que aportan los periódicos relativas a los escándalos que en diversos países protagonizan algunos funcionarios, o bien a los datos que la historia de la civilización consigna. Incluye el análisis del erotismo como efecto de las relaciones que se entablan entre miembros de distintas clases sociales. En la actualidad, la sexualidad, al asociarse con el sida, cambió de registro y legitimó nuevas alternativas en el erotismo de las parejas. Al mismo tiempo, se produjo una modificación en los imaginarios sociales, que incluyeron representaciones de diversas prácticas sexuales y discursos explícitos respecto de ellas; con lo cual los temas referidos a la sexualidad, a partir de la década de 1980, se politizaron en una nueva dimensión.

Véase: P. Ariès y G. Duby (1988), Historia de la vida privada, Madrid, Taurus. – B. Baczko (1979), Los imaginarios sociales, Buenos Aires, Nueva Visión. – G. Bataille (1980), El erotismo, Barcelona, Tusquets. – M. Foucault (1977), Historia de la sexualidad, Ciudad de México, Siglo XXI. – E. Giberti

(1984), “Erótica: el amor, el goce, el placer, lo obsceno, la mujer y la transgresión”, Actualidad Psicológica, X(98-99); (1993), “Mujeres en una erótica del sida”, Revista Argentina de Psicología, 42.

EVA GIBERTI

ESTADO LAICO. El Estado argentino es laico. Un Estado laico es neutral en materia religiosa y debe velar activamente por la diversidad de las diferentes cosmovisiones, sean estas religiosas, no religiosas o ateístas.

En este sentido, el Estado argentino es laico, pues su derecho positivo nacional es garante de la libertad de conciencia y de las garantías fundamentales de la igualdad y no discriminación, ya sea para quienes profesen alguna religión o ninguna. El principio de laicidad emana de la Constitución nacional de 1853 y de la reforma constitucional de 1994, que eliminó fórmulas tales como que correspondía al Congreso nacional convertir a “los indios” al catolicismo y que para ser presidentx o vicepresidentx de la Nación había que “pertenecer a la comunión católica apostólica romana” y jurar por “Dios Nuestro Señor y estos Santos Evangelios”, e incorporó los tratados internacionales de derechos humanos que garantizan la libertad de conciencia en su artículo 75 inciso 22.

En la Asamblea constituyente de 1853 se había decidido, por amplia mayoría, rechazar las propuestas de que la Constitución reconociera al culto católico como la “religión del Estado”. No obstante, funcionarios de los tres poderes suelen fundamentar sus decisiones como si el Estado argentino fuera oficialmente católico, basándose en una interpretación falaz del artículo 2° de la Constitución: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. El sostenimiento hace referencia, únicamente, al soporte económico a dicho culto por parte del Estado.

En ese sentido, la CSJN ha sostenido históricamente en sus fallos que el Estado argentino es independiente del culto católico: “Según la Constitución argentina el Estado es laico, por más que se acuerde una preferencia o privilegio en favor del culto católico. Está separado de la Iglesia católica” (Sejean, Juan B. c/ Zaks de Sejean, Ana M. s/ inconstitucionalidad del art. 64 de la ley 2393).

En cuanto a la invocación teísta del Preámbulo de la Constitución, hay que aclarar que solo representa un estilo de redacción propio de la época, y que no aclara a qué dios se refiere, ni produce consecuencia jurídica alguna.

Con respecto al financiamiento estatal de la Iglesia católica, apostólica, romana (ICAR), esta es la única religión que es sistemáticamente financiada por el Estado argentino. El millonario financiamiento actual surge de decretos-leyes emitidos por la última dictadura cívico-militar-eclesiástica, aún vigentes, que

disponen remuneraciones y pensiones de obispos, arzobispos y auxiliares (los primeros cobran asignaciones equivalentes al 80% del sueldo fijado para el cargo de juez nacional de Primera Instancia y los segundos el 70%); sueldos a curas párrocos de frontera; viáticos a toda la curia dentro y fuera del país y becas a seminaristas; la creación del Vicariato Castrense –el obispo castrense percibe un salario equivalente a un subsecretario de Estado– y del sistema de capellanías de las Fuerzas Armadas, extendido luego a las Fuerzas de Seguridad (estos perciben salarios con categoría de oficiales). A pesar de que esta suma es significativa en valores absolutos, constituye una pequeña parte de la partida abonada mediante el erario público.

A ello se suman la condonación de deudas públicas, exenciones impositivas y aduaneras y subsidios a las escuelas católicas que permiten cubrir prácticamente el 100% de los sueldos docentes –que importa, aproximadamente, la mitad del financiamiento estatal del culto–. A su vez, se subsidia la refacción y restauración de templos católicos, concepto que alcanza sumas exorbitantes.

Es de práctica habitual que el Estado nacional, así como los provinciales y municipales entreguen propiedades fiscales a la ICAR a título de donación o de cesión gratuita por tiempo indeterminado, llegando en algunos períodos a alcanzar tasas de mil inmuebles por año.

Existen otros ítems, como el financiamiento de Scholas Occurrentes, el destino de un tercio del presupuesto del Sedronar a la pastoral de la ICAR y donaciones importantes a Cáritas.

El doble privilegio de la ICAR de no rendir cuentas por las sumas públicas que recibe se debe a que el Código Civil y Comercial de la Nación (arts. 146 y 147) la considera una “persona jurídica pública”, como los Estados nacional y provinciales, municipios y Estados extranjeros; en tanto que las demás iglesias son “personas jurídicas privadas”, como una sociedad anónima, una cooperativa o una mutual.

Es difícil cuantificar con exactitud el déficit que representa para el Estado argentino el sostenimiento de la ICAR, pero un cálculo conservativo permite afirmar que supera los 2,5 millones de salarios mínimos.

Con respecto a los feminismos, disidencias y otras iglesias, sobre la base de su posición hegemónica, la ICAR ha exigido históricamente la imposición de su

concepción moral en materia de educación, sexualidad y vida familiar. Así, la sexualidad se convirtió en un terreno en disputa entre, por un lado, las iglesias cristianas –así como ciertos partidos políticos que articulan con estas–, en defensa de la moral sexual basada en los roles conservadores de género y en el modelo de familia heterosexual, diseñada para la reproducción, la educación de lxs hijxs y la asistencia mutua y, por el otro, los feminismos y movimientos de mujeres y de diversidad sexual, en defensa de los derechos a la salud, de disponer del propio cuerpo y de la autonomía para elegir el propio plan de vida. En esta disputa se juega la autonomía o la imposición dogmática de una moral religiosa a toda la población, en violación al Estado laico.

Se encuentra documentada, a través de la historia, la persistencia de los mismos argumentos religiosos esgrimidos por la ICAR para impedir la conquista de derechos en materia de género y diversidad: creación de registros civiles, matrimonio civil, voto femenino, divorcio, patria potestad compartida, contracepción quirúrgica, ESI, matrimonio igualitario, identidad de género, entre otros. Pero es en la discusión por el derecho a la interrupción del embarazo donde se pone en juego la ruptura del último eslabón de la cadena jurídica con la que, durante siglos, las mujeres fueron sometidas: “la penalización del aborto que pesa sobre la mujer en edad fértil la obliga, todavía, a no tener el derecho al goce. […] Que la mujer salga de su rol de maternidad, de reproducción, es el último reducto que queda” (Minyersky, 2020).

Si “el fin del derecho no es ofrecer un brazo armado a la moral” (Ferrajoli, 2002), el Estado jamás puede imponer una moral determinada a toda la ciudadanía; por el contrario, debe asegurar activamente el respeto a la igualdad y a la libertad de conciencia.

Sobre las creencias y prácticas religiosas en Argentina, en 2019 se presentó la segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina, producida por el Programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL, Conicet). En comparación con la primera encuesta, realizada en 2008, el estudio demuestra un retroceso significativo de la “adscripción al catolicismo” y un crecimiento de “lxs evangélicxs” y “lxs sin religión” –ninguna religión, atexs y agnósticxs–. A nivel educativo, se observa que lxs evangélicxs representan un porcentaje mayor entre lxs de menor nivel educativo. Y a nivel etario, la presencia de lxs jóvenes pesa más entre lxs evangélicxs y lxs sin religión. Asimismo, aumentó la tendencia a “considerar preferible mantener separada la esfera religiosa de la estatal y a que

no debe haber enseñanza religiosa en escuelas públicas". En relación con el aborto, si bien hubo un leve aumento del grupo que considera que no deber estar permitido en ninguna circunstancia, creció mucho más aún la opinión de que las mujeres deben tener derecho al aborto siempre que así lo decidan. En lo que respecta al modelo familiar heteronormado, lxs evangélicxs sostienen las posturas más tradicionalistas.

Gabriela Irrazábal sostiene que "en términos generales se nota un alejamiento de las concepciones patriarcales tradicionales sobre los roles de las mujeres y los varones, así como una mayor aceptación de la diversidad" (citada en Faigón, 2020).

Resulta necesario marcar "la estrategia del desplazamiento argumentativo" efectuada por las iglesias. Ante la conquista de derechos por parte de los feminismos y de la diversidad sexual, se desplegaron múltiples estrategias por parte del sector antiderechos para limitar o revertir los derechos adquiridos, sin presentar propuestas alternativas válidas, más allá de mantener el statu quo.

En la región, caracterizada por ser el continente más católico y más desigual, el activismo de la ICAR –en alianza con sectores evangélicos– ha llevado a la unión de las agendas de los feminismos y del colectivo LGBTI+ en el reclamo de la "separación de la sexualidad y la reproducción y de la separación de las iglesias y el Estado".

Preocupa el crecimiento exponencial en Latinoamérica de la religión evangélica (especialmente las iglesias pentecostales y neopentecostales): instituciones educativas, programas de radio y televisión, apoyo a candidaturas presidenciales y legislativas, y creación de espacios políticos propios. Estas sostienen la teología de la prosperidad, por la que introducen en los sectores más vulnerados la aceptación del neoliberalismo. El ejemplo más paradigmático es Brasil, donde se han infiltrado en varios partidos políticos, llegando a conformar un bloque transversal denominado el "bloque evangélico".

Luego de la experiencia de la sanción de la ley de matrimonio igualitario en Argentina, la ICAR advirtió que las estrategias de imposición autoritaria de sus principios religiosos y la exposición de sus autoridades resultaban contraproducentes.

Por un lado, este sector conservador participa en los debates públicos a través de

organizaciones de la sociedad civil autodenominadas provida. Un ejemplo de ello fueron las acciones judiciales llevadas a cabo por la ONG Portal de Belén en Córdoba a fin de impugnar la entrega pública y gratuita de anticoncepción de emergencia; y, más recientemente, su intervención judicial reclamando la inconstitucionalidad del protocolo de interrupción legal del embarazo que había dictado el Ministerio de Salud provincial en 2012. En este último caso, si bien el Tribunal Superior de Justicia rechazó en 2019 el recurso presentado, se demoró siete años su aplicación.

A tal estrategia han sumado más recientemente la creación de asociaciones civiles que se presentan públicamente como aconfesionales. Muchas de las acciones de este sector, para evitar o revertir la conquista de los derechos sexuales y reproductivos, son apoyadas por actores vinculados con la jerarquía católica o de ciertos sectores evangélicos, confluyendo así actores civiles y líderes religiosos (Morán Faúndes, 2013).

En la producción del discurso legal y científico participan, además, universidades y centros de estudios vinculados directamente con la ICAR, como la Universidad Austral (creada por el Opus Dei), la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), la Universidad del Salvador, entre otras. Tales organizaciones han modificado su discurso, quitándole el carácter confesional, enarbolando seudofundamentos legales y científicos y apelando a los derechos humanos, aunque sostengan posturas extremas e innegociables. Se apropian, así, de términos y conceptos que provienen de los feminismos y la diversidad, generando la ilusión de que se habla de lo mismo, cuando en realidad subvierten por completo su sentido y fuerza política. Hablan de "ideología de género" para abarcar todo lo que está por fuera de la familia tradicional, heterosexual y con fines reproductivos; dicen "salvar las dos vidas" para oponerse a la eliminación de los abortos clandestinos, que conllevan la muerte y la discapacidad de miles de mujeres y personas gestantes cada año en el mundo, y reclaman "con mis hijos no te metas" para sostener el adoctrinamiento infantil en dogmas milenarios acerca de los roles jerárquicos asignados a cada uno de los dos sexos que admiten.

Juan Marco Vaggione (2005) denomina a este desplazamiento argumentativo "secularismo estratégico", que permite a los sectores conservadores-religiosos penetrar en la esfera política –espacio que difícilmente podría ser permeado por un discurso basado en la fe y los dogmas católicos– para oponerse a la agenda feminista y de la diversidad sexual, utilizando los canales democráticos para la

incidencia política.

Resulta irónica la participación en la arena democrática de los sectores conservadores-religiosos, que históricamente se han opuesto a los principios democráticos y republicanos de la Revolución francesa. Recordemos que, cuando se sancionó en el país la ley de creación del Registro Civil en 1884, fue calificada como “obra maestra de sabiduría satánica” por monseñor Mamerto Esquiú, quien señalaba que los gobernantes que impulsaban esta ley “se han amamantado de los pechos de la gran prostituta, la Revolución francesa”. En 2010, la misma Iglesia católica argentina calificó a la Ley de Matrimonio Igualitario como “nefanda, una movida del diablo” que lleva a la “destrucción de la familia”, y Jorge Bergoglio, hoy papa Francisco, máxima autoridad entonces de la ICAR en el país, solicitó apoyo en los medios de comunicación para lo que denominó como guerra de Dios.

Así, el activismo católico conservador se aleja de un modelo centrado en la jerarquía católica y va tomando la forma de un movimiento social que, desde la sociedad civil, defiende una concepción restrictiva de la sexualidad, articulando actores religiosos y seculares (Vaggione, 2012).

En cuanto a los argumentos, los sectores antiderechos recurren al discurso científico como palabra autorizada, puesto que existe en el imaginario colectivo la idea de que la ciencia es neutral y transparente, como si esta no fuera influida por las estructuras de dominación y subalternidad basadas en el género, la raza, la etnia, la clase, etc. (Hartsock, 1997).

Hoy en día, la ciencia goza de un prestigio que parece atemporal, pero cuyo significado fue variando a lo largo del tiempo. La ciencia secular profesionalizada nació hace solo un par de siglos; en siglos anteriores, la ciencia buscaba explicaciones a un universo creado por Dios, sin probar que sus hipótesis coincidieran con la realidad. Algunos de los argumentos presentados por los sectores conservadores como “científicos” son sencillamente falsos u obsoletos, y la estrategia consiste en que sean transmitidos por profesionales (en general, de la medicina) y que sean reiterados constantemente. Por ejemplo, la ICAR sigue sosteniendo que la anticoncepción hormonal de emergencia es abortiva y que el profiláctico no previene el VIH/sida. En su exposición en el debate por el proyecto de interrupción voluntaria del embarazo en 2018, el Dr. Abel Albino afirmó que “el profiláctico no protege de nada. El virus del sida atraviesa la porcelana”. Lo que omitió aclarar es que a fines del siglo XIX solo

se conocían las bacterias; en 1892, un científico francés ideó el filtro de porcelana y observó que separaba a las bacterias, pero dejaba pasar a otros agentes infecciosos: los entonces desconocidos virus. Cabe aclarar que la fundación Conin, que preside Albino, recibe subsidio estatal.

Otras veces, los sectores conservadores-religiosos recogen conceptos efectivamente producidos por la ciencia, pero ocultando otras producciones científicas que no concuerdan con su visión (Morán Faúndes, 2012), estrategia especialmente utilizada en materia de sexualidad. Es que, tal como afirmaba Kate Millett, el sexo también tiene dimensiones políticas. En el mismo sentido, Michel Foucault (1984) consideró que el concepto de sexo se fue conformando mediante los discursos médico, demográfico y pedagógico, llegando a constituir una “unidad artificial”; lo sexual también es un producto de discursos y prácticas sociales en contextos históricos determinados. Así, la sexualidad ha sido utilizada por el “poder biomédico” para lograr el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de las poblaciones.

El discurso del conservadurismo religioso enlaza nociones científicas que intentan confirmar la idea del catolicismo sobre la naturaleza. En este sentido, el poder biomédico determinará qué es natural y qué es contra natura, sobre la base de la concepción binaria y biologicista de los seres humanos, y las identidades que no encuadren con tal concepción serán patologizadas. Tal como sostiene John Stuart Mill, “toda acción humana, comenzando por las curas médicas, modifica la naturaleza”.

Véase: M. Faigón (2020), “Creencias, valores y actitudes en la sociedad argentina”, www.conicet.gov.ar. – L. Ferrajoli (2002), “La cuestión del embrión entre derecho y moral”, Revista Jueces para la Democracia. Información y debate, 44. – M. Foucault (1984), Historia de la sexualidad, t. 1: La voluntad del saber, Ciudad de México, Siglo XXI. – N. Hartsock (1997), “Comment on Hekman’s ‘Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited’: Truth or Justice?”, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 22(2). – F. Mallimaci, V. Giménez Béliveau, J. C. Esquivel y G. Irrazábal (2019), “Sociedad y religión en movimiento: segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina”, informe de investigación 25. Buenos Aires, CEIL-Conicet. – N. Minyersky (2020), “La ley del aborto tiene que salir este año”, entrevista por G. Fuertes, Caras y

Caretas, 6 de julio. – J. M. Morán Faúndes (2012), "El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual", Sociedad y Religión, 22(37); (2013), "Del confesionario al diván: el discurso científico del conservadurismo religioso en Argentina y Chile sobre la sexualidad y el cuerpo", en J. M. Vaggione y J. Mujica (comps.), Conservadurismos, religión y política: perspectivas de investigación en América Latina, Córdoba, Ferreyra. – J. M. Vaggione (2005), "Reactive politicization and religious dissidence. The political mutations of the religious in social theory and practice", Social Theory and Practice, 31(2); (2012), "La «cultura de la vida»: desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos", Sociedad y Religión, 32(2).

ANALÍA MAS – FERNANDO ESTEBAN LOZADA

ÉTICA. “La ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias; cosa muy natural, puesto que cada persona tiene la obligación de construirla por sí misma, de sacar por sí sola del principio supremo que radica en su corazón la regla aplicable a cada caso que ocurra”, afirmó Arthur Schopenhauer (2002).

La ética constituye la reflexión filosófica sobre la moral vivida. Es un procedimiento racional que analiza el significado de los conceptos y determina la validez de las decisiones morales, es decir, da legitimidad a los juicios sobre la base de la lógica del razonamiento moral. En suma, la ética es el estudio de la moralidad, así como la psicología es el estudio de la conducta individual y la sociología lo es de la conducta social o grupal humana. Las palabras moral y moralidad vienen del latín mos-moris, que significa costumbres. La palabra ética viene del griego ethos y significa también costumbres o carácter.

La ética o filosofía moral constituye la ciencia de la formación de la conciencia moral, el fundamento del “arte de vivir”. La conciencia moral nace cuando por vez primera se experimenta el valor de las personas y durante el resto de la vida está en proceso de formación. Se cuestiona acerca de cuáles acciones respetan ese valor de las personas y cuáles lo vejan. El valor de la persona es su dignidad. Se dice que una persona “de conciencia” trata de actuar en una forma acorde con la dignidad propia, y de las demás, que se ven afectadas por las propias decisiones. Las decisiones éticas son personales e intransferibles y nadie puede escapar de elaborar su propia ética, con menor o mayor conciencia moral y destreza intelectual, para lograr el desarrollo personal y la solidaridad social, como afirma Schopenhauer.

Lo bueno y el hedonismo. “No llamamos a algo bueno porque lo sea, llamamos bueno a lo que deseamos”, afirma Baruch Spinoza (1987).

El hedonismo se identifica con la ética como su lugar, discurso y propósito. Desde esta perspectiva, el placer se considera el bien; y el displacer el mal, que debe ser distinguido del sufrimiento. Este es materia de la enfermedad física y psíquica aliviable por el arte terapéutico (medicina, psicoanálisis, psiquiatría). El mal es el intento fallido de alcanzar el bien y, por lo tanto, produce remordimiento. Es el desconocimiento del camino apropiado para alcanzar el propio placer básicamente por desoír la voz del cuerpo, que conduce al método del cuidado de sí que recomienda Michel Foucault (1984). El cuerpo es el yo profundo, la autointuición, la dimensión ética del “dentro” que da lugar a la paz

consigo mismx. La ética del “afuera” es la conciliación con las otras personas: más estrecha con las queridas, más suelta con las ajenas, salvando la falacia de la omnipotencia que supone la capacidad del yo para resolver, cambiar el ser y el hacer de lxs otrxs. El deber se centra en alcanzar el placer, el placer es supervivencia, vitalidad, autenticidad, risa, alegría, sociabilidad, erotismo y amor, en suma, todo lo que constituye el bien vivir. El ciclo de vida condiciona la percepción del placer; por ello esta visión ética no propone reglas, sino criterios para orientar nuestras decisiones morales: la prudencia, la solidaridad, la justicia y la equidad, permeados por la responsabilidad de sí y de lxs otrxs. Las reglas solo son útiles en momentos apurados, cuando no se tiene tiempo para pensar y se actúa obedeciendo las máximas de conducta que todos poseemos, por ese conocimiento moral que se nos ha inculcado desde edad temprana.

La ética del placer. Es la que determina el sentido de la reflexión moral desde el feminismo. Existen muchos tipos de feminismos; todos tienen en común expresar los intereses de las mujeres como ellas los manifiestan e intentan llevarlos a cabo, en forma individual o colectiva. La ética propuesta arranca del interés personal femenino en un planteamiento hedonista, sustentado en dos consideraciones: el objetivo de la acción moral es el placer y en las sociedades patriarcales el grupo social controlado con base en su placer son precisamente las mujeres. Para las feministas, ser libre y moral significa apropiarse de su cuerpo y elegir su deseo y su medida.

Los derechos humanos como fundamento de la ética. La ética supone elegir el tipo de persona que se desea ser y la clase de vida que se desea vivir, lo cual constituye la utopía que todos los seres humanos persiguen. En la ética del placer se plantea una ética hedonista, del placer o de la felicidad. La condición necesaria para lograrla es la existencia de los derechos humanos. El derecho, y no el deber, es el concepto fundamental para esta perspectiva ética, que busca la liberación de las mujeres, atadas a un deber heterónomo y privadas del derecho a elegir sus valores e ideales de vida.

El derecho a buscar la felicidad. Buscar el derecho al placer sexual en todos los ciclos de la vida de acuerdo con los intereses de cada persona es buscar el derecho a la felicidad. Placer sexual significa cualquier tipo de placer que se registre por los sentidos. Por intereses se alude a necesidades, deseos, preocupaciones, miedos, puesto que los intereses determinan las decisiones de obrar y constituyen los valores que cada persona considera deseable realizar. Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión, sin lesionar los derechos de

lxs demás.

Véase: M. Foucault (1984), Historia de la sexualidad, t. 1: La voluntad del saber, Ciudad de México, Siglo XXI. – G. Hierro (2001), La ética del placer, México, UNAM. – A. M. Jaggar (1989), “Ética feminista: algunos temas para los años 90”, en C. Castells, Perspectivas feministas en teoría política, Buenos Aires, Paidós. – A. Schopenhauer (2002), Los dos problemas fundamentales de la ética, Madrid, Siglo XXI. – B. Spinoza (1987), Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Alianza.

GRACIELA HIERRO

ETNICIDAD. De acuerdo con la antropóloga Karoline Noack, el término etnicidad denomina el fenómeno de la adscripción, tanto propia como ajena, del cual son partícipes grupos de personas a partir de características socioculturales compartidas. Junto con otras categorías de identidad, como el género o la raza, la etnicidad es uno de los criterios de diferenciación sociocultural, en cuyas intersecciones el sujeto es constituido. Al emplear el término de etnicidad, Noack (2011) enfatiza que este no es una categoría fija, preestablecida e impermeable, sino que debe ser entendido siempre como el resultado de procesos regionales, culturales e históricos específicos. Es decir, nunca deber ser entendida de manera aislada, sino siempre en el contexto de su interseccionalidad con otras categorías.

Sin embargo, en su origen el concepto de etnicidad, en el sentido de identidad cultural, fue adoptado para sustituir el término raza precisamente para subrayar el carácter ideológico-político de las doctrinas y discriminaciones racistas, popularizadas en el período entre las dos guerras mundiales. Lo étnico se difundió sobre todo en la posguerra, cuando muchos teóricos rechazaron el término raza (vinculado con el nazismo). De ese modo, se enfatizaba en las comunidades humanas como fenómenos históricos y culturales y no en grupos con supuestos rasgos morales e intelectuales basados en el origen “racial”.

Según plantea Verena Stolcke (2000), la sustitución del término raza por etnicidad fue ampliamente debatida y tuvo dos consecuencias: por un lado, minimizó el fenómeno del racismo al justificar discriminaciones explicándolas por supuestas deficiencias morales e intelectuales raciales y hereditarias y, por otro, la “raza”, al pertenecer al reino de la naturaleza, en contraste con la “etnicidad”, entendida como fenómeno cultural, fue reificada como hecho discreto. De algún modo, la controversia entre “etnicidad” y “raza” resulta análoga a la que se produce entre “sexo” y “género”, en relación con suponer una base natural sobre la que se construye una identidad cultural y social diferenciada. Maryon McDonald (1989) llama la atención sobre este punto al afirmar que, en el mismo momento en que se dejó de hablar de “raza” para hablar de “etnicidad”, se sustituyó también las interpretaciones biologistas y esencialistas de las diferencias de sexo por un enfoque de género. Para ella, resultaría imposible descubrir una identidad étnica esencial como saber de qué manera son en realidad los “hombres” y las “mujeres”.

No obstante, el término etnicidad carece de una definición clara y definitiva. El

territorio, la historia, la lengua y la cultura compartida dan cuenta de la pertenencia a un grupo étnico específico, pero no pueden utilizarse como términos definitorios, ya que, como explica Roger Just (1989), la identidad étnica conserva una existencia independiente. Es por eso, agrega, que muchos académicxs han recurrido a la noción de raza como sustituto biológico o anterior a la etnicidad. Y de este modo el concepto de etnicidad tiende a ser "naturalizado".

La activista y teórica feminista Ochy Curiel brinda una mirada diferente sobre esta dicotomía entre naturaleza y cultura, pues sostiene que la sustitución de "raza" por "etnia" conlleva una trampa ideológica y política: la minimización del fenómeno del racismo. La antropóloga caribeña entiende que el uso de la noción de etnicidad invisibiliza las discriminaciones y exclusiones que se atribuyen a supuestas deficiencias físicas, morales e intelectuales que se consideran en términos raciales y hereditarias. Desde esta óptica, la separación entre raza-biología/etnia-cultura niega que las comunidades y grupos étnicos son también construcciones sociales, y se cae en un relativismo cultural que considera que las etnias son entidades específicas y autónomas que habilitan la creación de estereotipos, la tendencia al comunitarismo, al integrismo, promoviendo y profundizando el racismo. Es que, para Curiel, la idea de raza surge con el racismo como ideología y fenómeno social moderno.

Esta también es la premisa que desarrolla Michel Foucault (2006) en sus cursos de los años 70. El filósofo francés identifica el nacimiento del racismo como discurso histórico-político en el siglo XIX con la apropiación estatal del discurso de "guerra de razas", a través de los sintagmas "pureza racial", "pureza de sangre", etc. Lo que identifica Foucault es que el "discurso de guerra de razas" a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se presenta como un discurso "revolucionario", ya que cuestiona el discurso de los Estados, de las monarquías, del poder soberano; y por esto, la raza no está atravesada por una noción "racista", es decir, no está ligada a un significado biológico estable. El racismo, para Foucault, surge como un fenómeno "intraeuropeo" de la biopolítica del Estado que emerge a fines del siglo XIX, cuando se invierte ese discurso de la guerra de razas, o se lo retoma en términos sociobiológicos, con fines de conservadurismo social y dominación colonial. Desde ese momento, ya no se dice "debemos defendernos contra la sociedad", sino que el "nuevo" discurso racista afirma "debemos defender a la sociedad" contra los peligros biológicos de esa subraza interna. Se trata de la emergencia de un racismo de Estado; de un racismo que una sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios

elementos, contra sus propios productos; de un racismo interno –el de la purificación permanente– que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social.

Desde esta línea de investigación que coloca a la categoría "raza" como un correlato del proceso de biorracionalización del gobierno y la difusión de tecnologías de poder para la administración de la población, ciertas reflexiones feministas revisaron críticamente el concepto "mujer" y acercaron el sexismo al racismo como formas interrelacionadas de diferencia y desigualdad social. Así, pusieron en evidencia que al igual que el sexismo, el racismo acude a la naturaleza para justificar y reproducir relaciones de poder, ancla un determinado significado en los cuerpos y constituye una representación efectiva en la acción social, política y cultural (Kilani, 2000; Rivera, 2000). El individuo singular –esta mujer, este inmigrante–, señala Anna Maria Rivera, al presentarse encarna la esencia del grupo del cual hace parte. Como sugiere Stolcke, en la sociedad occidental moderna, las diferencias de sexo y las diferencias de raza son construidas ideológicamente como "hechos biológicos" significativos en la sociedad, naturalizando y reproduciendo las desigualdades de clase. Y esto, a su vez, permite que las desigualdades sociales y de género se construyan y legitimen a partir de esos supuestos "hechos biológicos" de las diferencias de raza y sexo.

En este sentido, el feminismo negro de Estados Unidos cuestionó fuertemente el feminismo urbano de la clase media blanca heterosexual al preguntarse si podía representar a mujeres de otras clases sociales y de otros grupos étnicos u orientaciones sexuales diferentes. Lo que la crítica de algunas feministas afrodescendientes, como bell hooks, Angela Davis, Kimberlé Williams Crenshaw y Patricia Hill Collins, ponía en evidencia era que las relaciones de género también estaban influenciadas por otros factores que incidían de manera decisiva en las experiencias. De este modo, se luchaba contra la esencialización del concepto "mujer", dado que ese concepto conducía a una asociación con las mujeres blancas, mientras que las mujeres negras terminaban asociadas a su grupo de población negra, que tenía a los hombres como norma. A través de esta discusión, lo que se ponía en evidencia era que existía una estructura de poder en la categoría "mujeres".

Este debate se reprodujo tanto con la aparición de las mujeres del Tercer Mundo dentro del feminismo como también en la teoría decolonial. En América Latina, las desigualdades sociales tienen una dimensión racial y étnica que se ha

constituido desde la colonia. Tal como plantea Mara Viveros Vigoya (2008), mientras el orden racial produce unas formas de clasificación social arbitrarias de las apariencias físicas, la etnicidad genera diferencias que conllevan marcas culturales también construidas socialmente. En este esquema, las ciencias sociales latinoamericanas se preocuparon por estas articulaciones y releyeron las historias nacionales fundacionales, en consonancia con la llamada "colonialidad del poder". Este concepto sostiene la existencia de un patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, que se funda en una clasificación racial y étnica de la población del planeta que opera en distintos ámbitos en la historia de América y el Caribe. Sin embargo, la relación de la raza con el sexo/género y la sexualidad han sido poco atendidas.

El FEMINISMO DESCOLONIAL (v.), en este sentido, reinterpreta la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. Este tipo de trabajos permite concluir en primer lugar que detrás del mestizaje se oculta siempre un dominio racial fundado en un control de la sexualidad construida en un marco de relaciones de género asimétricas y, en segundo lugar, que la experiencia del privilegio racial y del racismo varía según el género. Es que, si bien las mujeres como género han sido subordinadas de distintos modos frente al patriarcado, las blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud. Precisamente esos privilegios permiten evidenciar que ellas han vivido el patriarcado de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes. En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de poder, por lo que es necesario evidenciar esas asimetrías y no ocultarlas detrás de una bandera única de liberación.

Rita Segato se posiciona como una de las voces teóricas más importantes en la reflexión latinoamericana sobre las relaciones entre raza, racismo y género. Para la antropóloga, la raza y el género tienen estructuras semejantes, ya que son construcciones históricas ideadas para la dominación. Segato recupera a Aníbal Quijano y su conceptualización del racismo como fenómeno social diferente de la xenofobia y el etnicismo. Según el sociólogo peruano, la raza resulta de la biologización de la desigualdad en el ambiente de la colonialidad/modernidad. Segato lleva más lejos la proposición de Quijano y entiende que el género, como distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal, también resulta de la biologización de la jerarquía. Género, raza y ciencia cartesiana se combinan para producir lo que entiende como una "metafísica de las posiciones" en términos de

una “biología” de género y de raza. Según Segato, los productos y saberes que emanan de los cuerpos racializados y de los cuerpos feminizados poseen un valor no reconocido o no remunerado que los hace apropiables. Y este es, para ella, el efecto de la raza y del género que debe ser nombrado, ya que un feminismo que no habla del racismo es, según sus palabras, un feminismo blanco, institucional, “acomodado”, eurocéntrico y no situado.

Siguiendo a Paul Preciado (2007), podemos afirmar que no se trata de tener en cuenta la especificidad racial o étnica de la opresión como una variable más, junto a la opresión sexual o de género, sino que es necesario analizar la constitución mutua del género y la raza, es decir, la sexualización de la raza y la racialización del sexo como dos movimientos constitutivos de la modernidad sexocolonial. Preciado recupera los conceptos de “sobrecruzamiento de opresiones” de bell hooks, “interseccionalidad política” de Kimberlé Crenshaw y “política relacional” de Avtar Brah para dar cuenta de la necesidad de no compartimentar las opresiones. Por el contrario, se hace urgente formular estrategias para desafiarlas conjuntamente y situar toda práctica corporal (moderna o tradicional, autóctona o colonial) en un entramado de flujos de intercambio y significación, de apropiación y resistencia dentro de la economía capital-sexo-raza global.

Véase: O. Curiel (s/f), “Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos”, www.urosario.edu.co. – M. Foucault (2006), Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976), Ciudad de México, FCE. – R. Just (1989), “Triumph of ethnos”, en E. Tonkin, M. McDonald y M. Chapman (eds.), History and Ethnicity, Londres, Routledge. – M. Kilani (2000), “Stéréotype (culturel, racial, sexiste)”, en R. Gallissot, M. Kilani y A. M. Rivera, L’imbroglio ethnique: en quatorze mots clés, Lausanne, Payot. – M. McDonald (1989), We Are Not French! Language, Culture and ldentity in Brittany, Londres, Routledge. – K. Noack (2011), “La construcción de diferencia en la zona de contacto: interrogantes al respecto de la etnicidad”, en S. Albiez, N. Castro, L. Jüssen y E. Youkhana (eds.), Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales, Madrid, Iberoamericana-Vervuert. – P. Preciado (2007), “Entrevista com Beatriz Preciado”, Cadernos Pagu, 28. – A. M. Rivera (2000), “Culture”, en R. Gallissot, M. Kilani y A. Rivera, L’imbroglio ethnique: en quatorze mots clés, Lausanne, Payot. – R. Segato (2018), La crítica de la colonialidad,

Buenos Aires, Prometeo. – V. Stolcke (2000), "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad… y la naturaleza para la sociedad?", Política y Cultura, 14. – M. Viveros Vigoya (2008), "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", en G. Careaga (coord.), Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe: la sexualidad frente a la sociedad, México.

LAURA CABEZAS –LUCILA CARZOGLIO

F

FAMILIAS. Existe una tradición milenaria que asigna a las mujeres al ámbito privado, mientras que el ámbito público ha sido el espacio de circulación y de actividad social reservado para los varones. Esta tendencia ha permanecido constante a través del tiempo y solo ha comenzado a modificarse en las sociedades modernas de Occidente. Por ejemplo, el ama de casa de la Grecia clásica, administradora del oikos y recluida en el gineceo, fue la figura que acompañó al varón de la clase dirigente, cuyas funciones sociales se referían a la política y la guerra. El advenimiento del industrialismo creó una segregación particularmente marcada de estas esferas de la vida social, debido a que el trabajo productivo y remunerado pasó a desarrollarse en espacios especialmente destinados a ese fin y alejados del hogar. Las mujeres premodernas, que colaboraban como familiares no remunerados con sus maridos en la unidad doméstica, desempeñaron junto con sus funciones reproductivas y sexuales numerosas tareas productivas. Si bien la jefatura de la familia y del trabajo era masculina, sus aportes económicos fueron significativos y esa circunstancia les permitió detentar un estatuto de cierta consideración. La Revolución Industrial generó un período inicial de superexplotación, donde la familia campesina que había migrado hacia las minas de carbón y hacia las ciudades en busca de subsistencia estuvo a punto de desaparecer (Balbo, 1976). Pero una vez obtenida cierta acumulación de riqueza, las mujeres y lxs niñxs quedaron asignados al hogar y el trabajo remunerado se masculinizó por completo. El ama de casa moderna, consorte del obrero industrial y del empleado, percibió en los inicios esta situación como un ascenso de estatus. Liberada de las jornadas extenuantes, pudo dedicarse a la crianza de sus hijxs, que eran menos numerosxs debido a la urbanización, y esa situación contribuyó a un cultivo de la capacitación y de la subjetividad de las generaciones jóvenes que nunca antes se había producido. Pero al cabo de un tiempo, el nuevo hogar nido se tornó estrecho, y las mujeres, que accedieron a un mayor nivel educativo, enfrentaron una situación paradójica: su educación no podía aplicarse en el mundo del trabajo, porque las obligaciones familiares reclamaban su presencia en el hogar. Esa circunstancia fue uno de los principales factores que dio origen a la eclosión del movimiento feminista, y las nuevas mujeres universitarias que investigaron dentro de esta corriente de pensamiento consideraron a la familia como uno de los principales enclaves responsables de la subordinación social femenina. El feminismo encaró el estudio de la familia como institución social, de modo crítico y con una clara finalidad política: lograr la paridad social entre varones y mujeres, consideradxs como colectivos cuyos intereses pueden entrar en conflicto.

Si contemplamos las numerosas variantes históricas y geográficas que presentan las familias, se hace evidente que la organización familiar adopta diversas modalidades de acuerdo a cómo sea el modo de producción de la subsistencia para cada sociedad humana. Factores políticos tales como la existencia del Estado y la concentración del poder en la figura del soberano, versus la democratización institucional, afectan también las formas de familiarización. Las familias campesinas han sido extensas, debido a que el trabajo rural se realiza con el concurso de los familiares. En esos contextos preindustriales la elevada fecundidad fue un recurso adecuado para subsistir, ya que los niños eran futuros trabajadores rurales. La urbanización fue de la mano de la nuclearización familiar, porque la crianza se convirtió en una empresa costosa y la regulación de los nacimientos pasó a ser una estrategia de acumulación de recursos y de ascenso social. Las tradiciones culturales y las representaciones colectivas han jugado también un rol importante en las formas que los diversos grupos humanos crearon para subsistir y prosperar. Cuando las representaciones acerca de las mujeres las asemejaron a seres que consumen pero no producen –negando que la principal fuente de sustento a partir de las sociedades de recolectores ha sido el trabajo femenino–, se practicó el infanticidio de las niñas y la poliandria, tal como ha ocurrido en el Tíbet.

La diversidad fenoménica hace difícil realizar una determinación conceptual acerca de qué es una familia. Esta preocupación no es solo académica sino social, debido a que en la actualidad atravesamos una notable crisis de la conyugalidad. El auge de los divorcios ha sido tan elevado que la tendencia de los países desarrollados es que la mitad de quienes se casan se divorciarán. Es cierto que lo hacen para volver a casarse, pero aquellos que se casan nuevamente enfrentan una posibilidad cercana al 60% de volver a divorciarse (Wallerstein, Lewis y Blakeslee, 2000). Las generaciones jóvenes tienden a eludir las regulaciones legales y a preferir las uniones consensuales (Sullerot, 1993; Wainerman, 1994; Burin y Meler, 1998). Lxs niñxs y jóvenes enfrentan de forma creciente la perspectiva de pasar parte de su infancia y adolescencia conviviendo con uno solo de sus progenitores o en una familia recompuesta. Esta tendencia no transcurre sin conflictos y se ha registrado un monto elevado de patologías emocionales en las generaciones jóvenes criadas en estas familias, entre las que se cuentan la violencia, el abuso de sustancias adictivas, el abandono de los estudios, la depresión, problemas de aprendizaje, etc. Por ese motivo, la comprensión de los arreglos familiares y de los conflictos que desgarran las familias contemporáneas se hace muy necesaria para promover la salud mental y el bienestar general de las poblaciones. La impugnación feminista de la familia

moderna, caracterizada por una estricta división sexual del trabajo, enfrenta el desafío de comprender el proceso de disoluciones periódicas por el que atraviesan las familias posmodernas, so pena de continuar luchando contra un enemigo muerto. Cabe plantearse como interrogante si el conflicto entre varones y mujeres que se planteó en la arena pública a partir de los reclamos feministas de equidad social presenta como correlato intersubjetivo la elevada conflictividad de las familias contemporáneas. Si el psicoanálisis ofreció el estudio de la psicosexualidad como clave para la comprensión de la subjetividad, la obra de Michel Foucault (1980) destaca la importancia de las relaciones de poder. Los estudios interdisciplinarios de género, muchos de ellos inspirados en teorías feministas, han adoptado las relaciones de poder como un aspecto central de su marco teórico. Sobre esta base podemos preguntarnos si las luchas públicas por los derechos de las mujeres mantienen un vínculo significativo con los conflictos privados que afectan la vida familiar posmoderna.

Las alianzas se han establecido desde la Antigüedad, pasando por el Medioevo y por el Antiguo Régimen europeo, entre linajes familiares. El objetivo fue concertar relaciones entre grupos humanos con el fin de promover su prosperidad y persistencia. De hecho, los intercambios sociales de las sociedades preestatales se redujeron a los intercambios entre familias (Leduc, 1991). Las uniones basadas en la afinidad datan de lo que Edward Shorter (1977) denominó "la revolución sentimental", un fenómeno moderno, ya que el amor cortés, que surgió en el siglo XII, fue por definición extraconyugal. El hogar nido moderno giró en torno de lxs hijxs, cuya salud y educación garantizaban la excelencia de la naciente burguesía. A fines de la Modernidad y comienzos del período posmoderno, la pareja conyugal ocupó el centro de la escena familiar. La afinidad constituye una base endeble para cimentar las uniones matrimoniales, porque se sustenta sobre el amor-pasión (Fernández, 1993). Por lo tanto, estamos llegando a un período histórico en el que una de las tendencias demográficas crecientes es el aumento de los hogares unipersonales. El sujeto contemporáneo ha alcanzado en ciertos sectores sociales un elevado nivel de individuación, y el precio es la soledad.

Tanto es así que se registra en la actualidad una nueva tendencia social entre las mujeres educadas y bien insertas en el mercado laboral: la maternidad sin pareja por elección (Jociles et al., 2010; Meler, 2017). Esta tendencia se diferencia de la situación frecuente entre los sectores populares, donde una mujer joven e inexperta queda embarazada por su dificultad para regular la fecundidad y se inicia durante su adolescencia en una condición maternal expuesta al desamparo.

Este no es el caso de las mujeres que, cuando transitan la década que media entre sus 35 y 45 años, ante la cercanía del cese de su capacidad reproductiva, y no habiendo podido constituir una pareja estable, deciden ser madres a título individual, mediante diversos expedientes. Algunas de ellas recurren a la adopción, otras eligen continuar con un embarazo casual –a veces ante la oposición del compañero sexual ocasional–, otras adquieren semen o ambos gametos en el sistema médico y utilizan las tecnologías reproductivas hoy disponibles. Estas decisiones se producen en el contexto de una dificultad creciente para la constitución de parejas estables, que afecta a las mujeres más instruidas y laboralmente autónomas. El matrimonio como institución se encuentra en crisis en la actualidad, y existe una amplia oferta sexual a través de la web, que facilita prácticas sexuales desvinculadas del afecto y del apego amoroso. Los varones, tal como lo planteó Engels (1984) en su momento, siempre han disfrutado de la poligamia, e impusieron la monogamia a las mujeres con el propósito de garantizar la legitimidad de su descendencia, y agreguemos, para garantizar una exclusividad sexual no correspondida. La desregulación actual de los intercambios sexuales es, en consecuencia, acorde con la tradición masculina de coleccionismo sexual, pero genera sufrimiento emocional entre las mujeres. Esto sucede porque la sociosubjetivación del género femenino ha favorecido el cultivo de la emocionalidad y de los vínculos, a lo que se agrega la búsqueda de un contexto estable para la crianza. De modo que en la actualidad, la familia se reduce en ocasiones a una madre con unx solx hijx, y esto no sucede a consecuencia de una separación o divorcio, sino que obedece a una estrategia deliberada desde el comienzo.

Otra tendencia familiar reciente se refiere a la creciente visibilidad y aceptación de las familias constituidas por progenitores del mismo sexo. Las relaciones amorosas entre gays y lesbianas, antes ocultas y proscritas, van ganando una legitimidad creciente y en muchos países, entre los que la Argentina se ha destacado por su legislación antidiscriminatoria, se reconoce hoy el matrimonio entre personas del mismo sexo. En algunos casos se acepta la unión entre adultos, pero no se reconoce el parentesco, es decir, la capacidad que esas uniones tienen de formar familia criando a sus descendientes. Pero de modo creciente, aumenta la legitimidad de estas formas de familiarización, lo que sin duda constituye un avance en la democratización de la vida privada.

Han surgido debates al interior de la comunidad homosexual (Butler, 2006) ya que si bien es innegable la mejora en la calidad de vida de las personas, a los fines sanitarios y patrimoniales, que implica el reconocimiento legal de su unión,

el matrimonio entre parejas del mismo sexo involucra una cierta normalización que se hace eco del modelo heterosexual conyugal moderno. Esto ocurre de modo simultáneo con la tendencia de los sujetos heterosexuales hacia el abandono de la institución matrimonial, mediante el auge de las uniones de hecho, una tendencia que en Francia se ha denominado como “desmatrimonio”.

La parentalidad, una condición que hasta hace poco resultaba obligada para las parejas establecidas, es hoy objeto de una novedosa capacidad de deliberación electiva. En ese contexto cultural, un número minoritario pero creciente de parejas opta por no tener hijxs, con el propósito de aliviar su vida de obligaciones y restricciones, y disponer de su tiempo y recursos sin limitaciones. Esto puede vincularse con el creciente individualismo, que ha disminuido la importancia tradicional de la continuidad del linaje, el auge del hedonismo y la secularización propia de la posmodernidad. También se trata de una tendencia acorde con la superpoblación existente, que constituye una preocupación ecológica de gran magnitud en la actualidad.

Las familias de nuestro tiempo están fuertemente afectadas por la crisis del trabajo y del empleo, que ha generado a su vez una de las más severas crisis históricas de la masculinidad (Badinter, 1993). El trabajo, principal emblema identitario del varón moderno, se transformó en un bien escaso. La tendencia hacia la exclusión social genera el estallido de las familias, entre otros motivos, porque no se tolera la inversión de los roles tradicionales de género. En este contexto corresponde recordar que una función transhistórica de la institución familiar ha sido proveer una alianza que brinde intimidad y solidaridad ante el desamparo y genere condiciones de cierta estabilidad para criar a lxs niñxs y adolescentes. Si el conflicto entre los géneros es uno de los factores que influyen en la crisis familiar contemporánea, será necesario un nuevo pacto, que sea a la vez intersubjetivo, social y cultural, con el fin de crear diversas modalidades familiares que permitan ya no el lazo entre linajes, sino contratos equitativos entre los sujetos adultos y la protección necesaria para las nuevas generaciones.

Véase: É. Badinter (1993), XY: la identidad masculina, Madrid, Alianza. – L. Balbo (1976), Stato di famiglia: bisogni privato collettivo, Milán, Etas Libri. – M. Burin e I. Meler (1998), Género y familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad, Buenos Aires, Paidós. – J. Butler (2006), “El parentesco ¿es siempre heterosexual de antemano”, en

Deshacer el género, Barcelona, Paidós. – F. Engels (1984), El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Ciudad de México, Nuevomar. – A. M. Fernández (1993), La mujer de la ilusión, Buenos Aires, Paidós. – M. Foucault (1980), Historia de la sexualidad, t. I: La voluntad de saber, Madrid, Siglo XXI. – M. I. Jociles, A.M. Rivas, B. Moncó y F. Villaamil (2010), "Madres solteras por elección: entre el «engaño» y la solidaridad", AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 5(2). – C. Leduc (1991), "¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C.", en G. Duby y M. Perrot (dirs.), Historia de las mujeres, Madrid, Taurus. – I. Meler (2017), "Relaciones amorosas en el Occidente contemporáneo: encuentros y desencuentros entre los géneros", en I. Meler (comp.), Psicoanálisis y género: escritos sobre el amor, el trabajo, la sexualidad y la violencia, Buenos Aires, Paidós. – E. Shorter (1977), El nacimiento de la familia moderna, Buenos Aires, Crea. – E. Sullerot (1993), El nuevo padre, Barcelona, Ediciones B. – C. Wainerman (comp.) (1994), Vivir en familia, Buenos Aires, Unicef-Losada. – J. Wallerstein, J. Lewis y S. Blakeslee (2000), El inesperado legado del divorcio, Barcelona, Atlántida.

IRENE MELER

FEMICIDIO/FEMINICIDIO. El nacimiento y desarrollo de estos conceptos desde hace más de cuarenta años es el resultado de numerosos trabajos académicos, intensa movilización de los movimientos feministas y denuncias de familiares de las víctimas. Diana Russell, feminista sudafricana, fue la primera que lo utilizó públicamente, aunque aclaró años después que el término femicide había aparecido por primera vez en 1801 en la literatura inglesa en una obra titulada A Satirical View of London para denominar “el asesinato de una mujer”. También relata que Carol Orlock, escritora estadounidense, había escrito una antología sobre el femicidio en 1974 que nunca se publicó. Russell adoptó esta palabra porque consideró que era “necesaria” para definir el asesinato de mujeres cometido por hombres. Poco después presentaba el concepto ante el Primer Tribunal Internacional de Crímenes contra Mujeres, que se realizó en 1976 en Bruselas, con la presencia de 2000 mujeres de 40 países. Simone de Beauvoir, quien abrió una de las sesiones mediante una carta, señaló la importancia del concepto en el avance de la lucha de las mujeres por la igualdad. La realización de un Tribunal de Mujeres para investigar crímenes dirigidos contra ellas fue una iniciativa de la Conferencia Internacional Feminista realizada en Frankfurt en 1974. El Tribunal significó un punto de inflexión en cuanto al reconocimiento de la especificidad de los crímenes contra las mujeres y marcó el comienzo de un activismo contra la violencia femicida que perdura hasta nuestros días. Russell, quien formó parte del Comité Organizador del Tribunal, define al femicidio como “el asesinato de mujeres, realizado por hombres y motivado por el odio, el desprecio o sentido de propiedad sobre la mujer”. En 1992, junto a Jill Radford, plantean que el femicidio está en el extremo final del continuum del terror contra las mujeres conformado por una larga serie de abusos verbales y físicos, algunos percibidos como tales y otros todavía considerados “normales” por gran parte de la sociedad. El extenso listado de violencias comprende: la violación, la tortura, la esclavitud sexual, el incesto y el abuso sexual infantil extrafamiliar, la agresión psicológica, el hostigamiento sexual, la mutilación genital, las histerectomías innecesarias, la heterosexualidad forzada, la esterilización forzada, la maternidad forzada, la psicocirugía, la denegación de alimentos a las mujeres en algunas culturas, la cirugía cosmética y otras mutilaciones que se practican sobre los cuerpos de las mujeres en nombre de la belleza. Cuando estos hechos de violencia causan muerte, esta constituye femicidio (Russell y Radford, 1992).

En 1993, a partir de los asesinatos perpetrados en Ciudad Juárez, México, surge el concepto de feminicidio, utilizado por la antropóloga feminista mexicana

Marcela Lagarde. Los asesinatos fueron muy numerosos y causaron enorme indignación debido a tres cuestiones fundamentales: la brutalidad y la violencia utilizadas, la ineficiencia o la complicidad gubernamental en la investigación y la falta de un marco legal específico que impidió su debido castigo. Lagarde destaca que, aunque la traducción de femicide es femicidio, esta es una voz homóloga a homicidio y solo significa asesinato de mujeres, mientras que el concepto de feminicidio se refiere al conjunto de hechos de lesa humanidad que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres. De 2003 a 2006 presidió la Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana; en esa función y en una conferencia pronunciada en Ciudad Juárez, caracterizó el feminicidio como un genocidio contra mujeres que sucede cuando “se atenta contra la integridad, la salud, las libertades y la vida de las mujeres. En el feminicidio concurren en tiempo y espacio daños contra mujeres realizados por conocidos y desconocidos, por violentos, violadores y asesinos individuales y grupales, ocasionales o profesionales, que conducen a la muerte cruel de algunas de las víctimas. Todos tienen en común que las mujeres son usables, prescindibles, maltratables y desechables. Y desde luego, todos coinciden en su infinita crueldad” (SEGOB, 2004). El término “feminicidio” comienza a ser utilizado por el feminismo mexicano en las denuncias de las muertes y en la persecución de los victimarios, tanto a nivel nacional como internacional, destacando especialmente dos cuestiones: la misoginia que se expresa en el crimen y la tolerancia del Estado en la persecución de los victimarios.

Otra de las dimensiones del concepto de feminicidio fue analizada por la antropóloga Rita Segato, quien los caracteriza como crímenes de odio, producto de la reacción que se desata cuando la mujer ejerce autonomía en el uso de su cuerpo desacatando reglas de fidelidad o de celibato o crímenes de poder cuando la mujer accede a posiciones de autoridad en lo económico o político tradicionalmente ocupadas por hombres. Remarca además las afinidades entre cuerpo femenino y territorio: “la violación de los cuerpos y la conquista territorial han andado y andan siempre mano a mano, a lo largo de las épocas más variadas, de las sociedades tribales a las más modernizadas” (Segato, 2006).

Por su parte, Ana Carcedo y Montserrat Fagot, a partir del trabajo de Russell, analizan las muertes de mujeres sucedidas en Costa Rica y entienden por femicidio “el asesinato de mujeres por razones asociadas con su género. El femicidio es la forma más extrema de violencia de género, entendida esta como la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres en su deseo de obtener

poder, dominación o control. Incluye los asesinatos producidos por la violencia intrafamiliar y la violencia sexual. No incluyen en el concepto de femicidio el elemento de la impunidad que sí está presente en la definición de Lagarde" (CCPDH, 2006).

Ana Leticia Aguilar, otra de las pioneras regionales en este largo camino de la conceptualización de los términos, adhiere al concepto de femicidio. En esos momentos, año 2006, considera que el femicidio "está vinculado a las relaciones de inequidad y exclusión que vivimos las mujeres en la sociedad y se manifiesta en el contexto de la violencia sexista contra nosotras. No es un asunto privado, sino un fenómeno histórico, de orden social, que ocurre para perpetuar el poder masculino en las sociedades patriarcales". Considera que el concepto de femicidio surge en contraposición al de homicidio, que es "neutral" y permite superar el discurso legalista basado en definiciones restrictivas sobre lo sexual y lo violento, que distorsionan y niegan la realidad de las mujeres. Agrega que el femicidio tiene un significado político contundente para las mujeres, pues paraliza su oposición a normas sexistas y tiene la función de controlar; considera que el femicidio crea un mito que dice a las mujeres: "Pásense la línea y les puede costar la vida" y a los hombres les dice: "Ustedes pueden matarlas porque les pertenecen y están obligados a disciplinarlas" (CCPDH, 2006). Además de México, solo en El Salvador y Guatemala ha sido adoptada la expresión feminicidio para enfatizar la responsabilidad del Estado y sus instituciones en la impunidad de crímenes que –a pesar de estar insertos en un contexto generalizado de grave violencia e impunidad– poseen una naturaleza sexual y muestran una particular brutalidad, basada precisamente en el género.

En el I Informe Regional (2006) se hace una distinción importante en lo teórico, político y jurídico que permite unificar los términos femicidio y feminicidio. Desde la teoría, el femicidio es considerado como "la expresión extrema de la violencia contra las mujeres basada en el poder, control, objetivación y dominio de los hombres sobre las mujeres; usualmente resultado de una violencia reiterada, diversa y sistemática, cuyo acto se realiza por uno o varios hombres, generalmente con crueldad, ensañamiento y odio, en el marco de la ausencia de una política pública eficaz". El aspecto político considera que la inexistencia de políticas de Estado integrales y específicas, la tolerancia, impunidad y omisión del Estado en la prevención, sanción y erradicación de los femicidios también es causa de la muerte de mujeres por razones de género. En cuanto al aspecto jurídico, no se puede establecer un concepto único ya que cada Estado legisla según su sistema.

En 2014, la Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, con el apoyo de ONU Mujeres, elabora el "Modelo de protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicidio)", que tiene como objetivo contribuir a un mejor abordaje judicial de los femicidios. Adopta el término de "femicidio" entendido como "la muerte violenta de mujeres por razones de género, ya sea que tenga lugar dentro de la familia, unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, en la comunidad, por parte de cualquier persona, o que sea perpetrada o tolerada por el Estado y sus agentes, por acción u omisión".

Atendiendo a la realidad de los países de la región, propone los siguientes tipos de femicidio: los femicidios activos o directos y pasivos o indirectos, algunos de los cuales son las muertes debidas a abortos inseguros y clandestinos o los actos y omisiones deliberadas por parte de funcionarios públicos o agentes del Estado. Y califica como modalidades las categorías de femicidio íntimo, no íntimo y por conexión, infantil, sexual sistémico, por prostitución u otras ocupaciones estigmatizadas, por trata de personas, por tráfico, transfóbico, lesbofóbico, racista y por mutilación genital femenina. Este protocolo fue adoptado como modelo por el Registro de Femicidios de la Justicia Argentina un año después.

En Argentina, el femicidio fue incorporado como una agravante más del homicidio por la ley 27.791 de 2012. La pena establecida para el homicidio simple, tipificado en el artículo 79 del Código Penal, es de ocho a veinticinco años; el artículo 80 modificado agrava la pena a prisión o reclusión perpetua a quien matare "a su ascendiente, descendiente, cónyuge, excónyuge, o a la persona con quien mantiene o ha mantenido una relación de pareja, mediare o no convivencia". Se amplían los casos de crímenes de odio por placer, codicia, odio racial o religioso, incluyendo los originados por "género, orientación sexual, identidad o su expresión". Además se incorporan dos casos: el inciso 11, que tipifica el femicidio sin nombrarlo, "cuando se matare a una mujer y el hecho sea perpetrado por un hombre y mediare violencia de género", y el 12: "Cuando se matare con el propósito de causar sufrimiento a una persona con la que mantiene o ha mantenido una relación en los términos del inc. 1°", que regula el femicidio vinculado aunque tampoco se lo nombre como tal.

La reforma penal no adoptó los términos de femicidio, travesticio o transfemicidio, solo agravó las penas describiendo aquellos hechos que los configuran. Consideramos que la denominación de "crímenes de odio" adoptada

por el Código Penal no es la correcta porque remite más a una cuestión subjetiva, el sentimiento de “odio”, que a un verdadero dato objetivo de discriminación social. Sucede lo mismo que cuando se define al victimario como “un enfermo”: el problema no es una dolencia que podría ser curada simplemente con atención y medicación, sino un sistema patriarcal que genera y sostiene, en una retroalimentación permanente, el continuum de violencia contra las mujeres, lesbianas, gays, travestis, trans e intersex.

Para la reforma penal de 2012 se siguieron las recomendaciones del Informe Hemisférico aprobado por la Conferencia de Estados Parte del MESECVI en julio de 2008. En este se recomienda a los países adoptar una política que permita prevenir, sancionar y erradicar el femicidio, lo que implica, entre otras medidas, su inclusión en el Código Penal. En ese mismo informe, se solicita a los Estados realizar estudios e investigaciones sobre la magnitud de los femicidios desagregados por etnia, regiones y circunscripciones locales territoriales, así como también impulsar la creación de un registro estadístico sobre esta problemática. Durante muchos años fueron exclusivamente las organizaciones no gubernamentales las que suplieron la ausencia de datos oficiales y lo hicieron a través del registro de los crímenes que surgían en los diarios y publicaciones nacionales, provinciales y regionales.

En 2014 la Real Academia Española incorpora el término feminicidio para definir el “asesinato de una mujer a manos de un hombre por machismo o misoginia”. A instancias de las recomendaciones del Comité de Expertas del MESECVI, sobre la necesidad de los registros de femicidio, de la inexistencia de un Observatorio Nacional y de las movilizaciones multitudinarias organizadas en todo el país tras la convocatoria del Ni Una Menos en repudio a los asesinatos que culminaron con la muerte de Chiara Páez en Rufino, la Corte Suprema de Justicia de la Nación encomienda a la Oficina de la Mujer la creación de un Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina. Desde ese año existen registros de las causas judiciales en las que se investigan muertes violentas de mujeres cis y mujeres trans/travesti por razones de género, según información de causas judiciales aportada por las distintas jurisdicciones del país. Los informes pueden ser consultados en la página web de la Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia. Según lo que se expresa en el prólogo del Registro 2019, el concepto de femicidio es el que proviene de la Declaración sobre el Femicidio, aprobada en la Cuarta Reunión del Comité de Expertas, celebrada el 15 de agosto de 2008: “La muerte violenta de mujeres por razones de género, ya sea que tenga lugar dentro de la familia, unidad doméstica o en cualquier otra

relación interpersonal; en la comunidad, por parte de cualquier persona, o que sea perpetrada o tolerada por el Estado y sus agentes, por acción u omisión”.

El 15 de noviembre de 2016 se crea el Observatorio de Femicidios de la Defensoría Pública de la Nación. Las estadísticas se basan en la revisión y recopilación diaria de datos de periódicos de todo el país, tal como lo hacen las ONG, a lo que se agregan otros mecanismos de búsqueda, como consultas a comisarías, fiscalías y hospitales. En estos casos la certeza de los datos depende de la fiabilidad de las instituciones que los aportan. Los casos relevados, según los informes, refieren a asesinato de mujeres cis y trans, perpetrados por hombres por razones asociadas a su género. Incluye los femicidios vinculados y en el último Informe 2019 se consideró que las muertes por suicidio de niñas y mujeres que fueron abusadas sexualmente y/o violentadas en estado de vulnerabilidad deben ser consideradas femicidios, travesticidios o transfemicidios. Se publicaron informes anuales en los años 2017, 2018 y 2019, que pueden ser consultados en la página web de la Defensoría.

Las organizaciones feministas y sociales, tanto en Buenos Aires como en el resto del país, continúan en la actualidad haciendo registros. La legislación sobre las violencias de genero se ha enriquecido en estos años a partir del reclamo incansable de los movimientos feministas, con la sanción de la Ley Brisa de 2018, que fija un régimen de reparación económica para niñas, niños y adolescentes cuando su progenitor haya sido procesado y/o condenado como autor, coautor o cómplice del delito de homicidio de su progenitora, y en 2019 la sanción de la Ley Micaela, propuesta a partir del femicidio de Micaela García, que establece la capacitación obligatoria en género de todas las personas que integran los tres poderes del Estado.

En la actualidad, y pese a las grandes movilizaciones que se han realizado para reclamar por justicia, y a pesar del aumento de los registros sobre femicidios y de las políticas de protección emanadas de los distintos estamentos del Estado nacional, provincial y municipal, los crímenes de mujeres, lesbianas, travestis, trans siguen aumentando. La cultura patriarcal que los sustenta está presente en un sector mayoritario de la sociedad. El punitivismo creciente tampoco ofrece soluciones que permitan superar esta realidad en tanto el aparato judicial sigue siendo androcéntrico y misógino pese a las modificaciones de estos últimos años. Creemos que el gran desafío es proteger adecuadamente a las víctimas de violencia en la etapa prefemicidio y tomar medidas efectivas y coordinadas de prevención para evitar el continuum que termina en la muerte.

Véase: CCPDH (2006), I Informe Regional: situación y análisis del femicidio en la región centroamericana, San José de Costa Rica, IIDH. – “Modelo de Protocolo Latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicídio)” (2014), Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y ONU Mujeres. – D. Russell y J. Radford (1992), Femicide: The Politics of Woman Killing, Nueva York, Twayne Publishers. – R. Segato (2006), “Qué es un feminicidio: notas para un debate emergente”, Série Antropologia, 401. – SEGOB (2004), “Informe de gestión. Noviembre 2003-abril 2004”, Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez, Corte Suprema de Justicia de México. – www.dpn.gob.ar. – www.csjn.gov.ar.

MABEL GABARRA

FEMINISMO ARGENTINO. El feminismo, en cuanto sistema de ideas y movimiento social y político, integra la modernidad que se erige en la Argentina desde fines del siglo XIX hasta nuestros días. Desde entonces, a pesar de las discusiones y los sentidos que a partir de su recepción local levantó el uso de la palabra, "el feminismo constituyó una actitud personal y un compromiso social que emergió entre algunas mujeres que comenzaron a reconocer, rechazar y buscar explicaciones a sus desventajas sociales frente a los varones" (Nari, 2004). Muchas mujeres y algunos varones promovieron semejantes exploraciones, pero solo unas se asumieron explícitamente como feministas. El caso más notable fue el anarquismo, que, así como tempranamente denunció las diferentes opresiones que padecían las mujeres, también rechazó de manera enfática el feminismo por identificarlo como un movimiento político reformista incapaz de trasformaciones sociales radicales. De manera tal que hasta se lo ha considerado como un "contrafeminismo" (Barrancos, 2007).

En 1902 nació la Asociación de Mujeres Universitarias Argentinas, que aglutinó a las defensoras de los derechos civiles y políticos femeninos, frente a aquellas otras que, dentro del Consejo Nacional de Mujeres fundado en 1900, ostentaban posiciones más conservadoras emparentadas con el catolicismo. Integraron la Asociación, entre otras, las médicas Cecilia Grierson y Elvira Rawson de Dellepiane y la profesora Elvira López, quien, ya en 1901, había defendido su tesis doctoral en Filosofía y Letras titulada El movimiento feminista. Allí, presentó un recorrido por las ideas sobre la condición femenina en la cultura occidental y en la sociedad argentina.

Asimismo, en 1902, surgió el Centro Socialista Femenino (o Centro Feminista Socialista, según algunos documentos) como parte del Partido Socialista y en el que se destacaron Gabriela Laperriere de Coni y Fenia Chertkoff de Repetto, quienes sumaron de manera explícita las preocupaciones por el trabajo femenino asalariado, en especial dentro de los espacios fabriles. A su vez, en 1905, Elvira Rawson de Dellepiane fundó el Centro Feminista, que tiempo después cambió su nombre a Centro Juana Manuela Gorriti, en homenaje a la escritora decimonónica pero también ante una supuesta enemistad que despertó su primer nombre. Sin embargo, en 1909, María Abella de Ramírez, directora de Nosotras. Revista feminista, literaria y social (1902-1904), y Julieta Lanteri de Renshaw, dos destacadas integrantes del librepensamiento, convergieron en la Liga Nacional de Mujeres Librepensadoras, prontamente devenida Liga Feminista

Nacional (1910), cuya revista se llamó La Nueva Mujer (1910-1912).

Casi todas estas mujeres y otras, como Alicia Moreau y Carolina Muzzilli, concurrieron y organizaron el Primer Congreso Femenino Internacional, que sesionó en Buenos Aires en mayo de 1910, dentro de los numerosos eventos que celebraron el centenario de la revolución de independencia. Si bien por moderación la reunión no adoptó el título de “feminista”, fue el espejo del Congreso Patriótico de Señoras bajo el ala conservadora del Consejo Nacional de Mujeres, y en sus actas se sistematizó una primera agenda del floreciente movimiento feminista. Los puntos que se acordaron, luego de varios días de intensas sesiones en los que se esgrimieron posturas antagónicas, fueron la exigencia de derechos políticos (sufragio femenino), la reforma del Código Civil, el divorcio vincular, la protección a la maternidad y a la niñez, la reglamentación del trabajo femenino asalariado, la abolición de la prostitución y el acceso a la educación en todos sus niveles.

En los años siguientes, esta agenda se retomó con diferentes intensidades por nuevas agrupaciones lideradas por las ya conocidas militantes de la causa, mientras el feminismo se expandió luego de la Primera Guerra Mundial en la Argentina. Por entonces, Elvira Rawson de Dellepiane organizó la Asociación Pro Derechos de la Mujer (1918), más enfática en la conquista de los derechos civiles plenos aunque sin desatender la exigencia de los políticos. Por su parte, Julieta Lanteri creó el Partido Feminista Nacional (1919), mientras Alicia Moreau hacía lo propio con la Unión Feminista Nacional (1919), organización que editó Nuestra Causa (1919-1921). Las dos agrupaciones priorizaron la conquista de los derechos políticos que contemplaban actuar como sufragante y como representante. A pesar de sus matices, todas ellas construyeron un feminismo maternalista según el cual la condición maternal conformaba la causa para acceder a los derechos, porque la maternidad no solo era un deber social, sino que hacía moralmente superiores a las mujeres para actuar consecuentemente en la arena política y sanear las instituciones, así como también conformar una sociedad equitativa (Nari, 2004).

La cumbre de la campaña sufragista se produjo en 1932, cuando un proyecto de ley que concedía los derechos políticos a las mujeres se aprobó en la Cámara de Diputados de la Nación (Lavrin, 2005). Pero la propuesta fracasó en la Cámara de Senadores y las reiteradas campañas que siguieron no lograron torcer la negativa. Mientras las feministas reivindicaban dicho proyecto, la situación internacional atravesada a partir de la guerra civil española (1936-1939), seguida

por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), imprimió un giro dramático a las agendas locales: el antifascismo y el pacifismo que promovieron la solidaridad internacional postergaron las antiguas exigencias creando un período de impasse para las causas feministas que finalmente terminaron insertándose dentro de los debates entre democracia o autoritarismo (Palermo, 2013; Valobra, 2018).

En efecto, Perón y los gobiernos peronistas (1943-1955) transformaron el juego político porque fue el Estado el que retomó la iniciativa por la sanción de los derechos políticos femeninos. En un primer momento, lo hizo con un proyecto que proponía la concesión del sufragio femenino por decreto. La medida no prosperó, producto de la conflictiva coyuntura política dentro de la cual muchas reconocidas feministas se movilizaron enfáticamente contra todo decreto de un gobierno de facto. No pocas de ellas manifestaron su repudio al proyecto anunciado en la Asamblea Nacional de Mujeres el 3 de septiembre de 1945. En un segundo momento, resuelta la crisis a favor de Perón, el Estado promovió la sanción de lo que sería la ley 13.010 (1947), cuya campaña lideró Eva Duarte de Perón, y que finalmente habilitó la participación política femenina. Por entonces, las otrora agrupaciones feministas se disolvieron dentro de las estructuras de los partidos políticos desde donde organizaron sus intervenciones. Así, Alicia Moreau de Justo, autora de La mujer en la democracia (1945), integraría las listas electorales del Partido Socialista. Si bien los derechos políticos femeninos no fueron una conquista explícita que los movimientos feministas se pudieron adjudicar, cierto es que el peronismo cosechó la prédica que la campaña sufragista había esparcido en las décadas previas, “cuando se había instalado cierto sentido acerca de que la exclusión de las mujeres se convertía en una injusticia que exigía cierta reparación para con ellas” (Valobra, 2018).

En los años que siguieron al derrocamiento del peronismo, caracterizados por una continua inestabilidad institucional, el feminismo no prosperó con agrupaciones autónomas. Hasta la década de 1970, continuaron primando las identidades políticas por sobre las identidades feministas. La condición de la mujer se discutió dentro de otros espacios, como las oficinas estatales, los partidos políticos o el campo cultural.

En 1970, surgió la Unión Feminista Argentina, que reunió, entre otras, a Gabriella Roncoroni de Christeller, María Luisa Bemberg y Mirta Henault –editora y autora de Las mujeres dicen basta (1972)–. Por entonces, ya se reunían los grupos de concienciación, una práctica que invitaba a las mujeres a analizar personalmente las relaciones de opresión que las asfixiaban, a partir de

encuentros con reducida cantidad de participantes donde cada una "hacía un examen de su experiencia, de modo que afloraban las narrativas que permitían percibir los impedimentos para la autonomía. El conocimiento mutuo revelaba las semejanzas y quedaban así disminuidas las diferencias de extracción y de vida" (Barrancos, 2007).

Mientras en 1972 nació el Movimiento de Liberación Femenina, donde se destacó María Elena Oddone, directora de la revista Persona (1974-1976), en 1974 hizo lo propio el Movimiento Feminista Popular impulsado por María Amelia Reynoso. Cuando la Organización para las Naciones Unidas declaró el Año Internacional de la Mujer, en 1975, estas agrupaciones junto a otras que también se proclamaron feministas, a pesar de las diferencias que las separaban, conformaron el Frente de Lucha por la Mujer. Allí, acordaron una agenda de reivindicaciones: salario para el trabajo doméstico; iguales oportunidades de acceso a la educación y el empleo; guarderías infantiles; anulación de la legislación que prohibía la libre difusión y uso de anticonceptivos; aborto legal y gratuito; legislación contra la prostitución; potestad y tenencia compartida de lxs hijxs; divorcio vincular; protección para las madres solteras y sus hijxs. Se trataba de demandas que, así como se distanciaron de las expresadas sesenta y cinco años antes por la ausencia de peticiones relacionadas con derechos políticos y la novedosa incorporación de los derechos sexuales, también retomaron otras, pero con formulaciones mucho más sofisticadas, en especial, aquellas referidas a las conceptualizaciones del trabajo. No obstante, un nuevo golpe de Estado dejó en suspenso estas discusiones.

La dictadura cívico-militar que gobernó entre 1976 y 1983 censuró, reprimió y persiguió todas las actividades políticas y culturales. Sin embargo, mientras el terrorismo de Estado disciplinaba ferozmente a la sociedad, surgieron movimientos de resistencia como fueron Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (1977). Asimismo, prosperaron espacios intelectuales donde se iniciaron investigaciones sobre la condición de las mujeres en la sociedad. Fue el caso del Centro de Estudios de Estado y Sociedad y del Centro de Estudios de Población. Hacia fines del período dictatorial, conocidas feministas de las disueltas agrupaciones de años atrás promovieron otras nuevas, como la Organización Feminista Argentina (1981), mientras que otras militantes sociales se sumaban a la causa de la mujer con la Asociación de Trabajo y Estudios de la Mujer (1982), que luego sumaría a su nombre la fecha 25 de noviembre como reconocimiento al Día Internacional contra la Violencia hacia las Mujeres, una agrupación responsable de la edición de la revista Brujas y luego promotora de los

Encuentros Nacionales de Mujeres.

La transición democrática fue testigo de un renovado movimiento feminista que se esparció tanto dentro de los partidos políticos como en agencias estatales y en el campo cultural y, si bien levantó nuevamente varias de las demandas de la década anterior, según se expresó en la convocatoria a lo que fue una numerosa manifestación frente al Congreso nacional, el 8 de marzo de 1984, en ocasión del Día Internacional de la Mujer, también se concentró en las demandas de la tenencia compartida de lxs hijxs y el divorcio vincular, peticiones que se convirtieron en leyes en 1985 y 1987, respectivamente. En 1986, se organizó el primer Encuentro Nacional de Mujeres, en la Ciudad de Buenos Aires, un espacio con un carácter federal, horizontal y que se reitera anualmente hasta el presente, en el que comenzaron a reunirse mujeres feministas autónomas, políticas, profesionales y del campo popular.

Durante los años 90, mientras el giro neoliberal en la economía impulsaba la desocupación contra la que se levantaron los movimientos sociales apuntalados notablemente por las mujeres, el feminismo y los estudios de la mujer –luego devenidos estudios de género– se afianzaron en los espacios académicos e iniciaron un fructífero trabajo analítico cuyos bastos resultados se apreciaron en las décadas siguientes. Mientras tanto, a pesar de las regresiones económico-sociales, la legislación introdujo destacadas medidas, como fueron la ley de cupos (1991) y la incorporación de la CEDAW al texto constitucional (1994). Estas propuestas continuaron en las primeras décadas siguiente con el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (2002), el Programa Nacional de Educación Sexual Integral (2006), la Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los Ámbitos en que Desarrollen sus Relaciones Interpersonales (2009), el Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012). Por entonces, la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.) se había ido configurando en los Encuentros Nacionales de Mujeres, especialmente los de Rosario (2004) y Mendoza (2005) y, con prisa, difundió su consigna de “educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”.

Los feminismos explotaron a partir de 2015. Se trató de una eclosión que se inició con la convocatoria a una maratón de lecturas, en repudio a los femicidios, que escritoras, periodistas y familiares de víctimas realizaron el jueves 26 de marzo de 2015 en la plaza de la Biblioteca Nacional de la Ciudad de Buenos

Aires. Allí, se adoptó la expresión “Ni una menos”. El miércoles 3 de junio de 2015 (3J) fue la primera movilización al Congreso de la Nación bajo la consigna “Ni una menos. Por la implementación de la ley 26.485 de protección integral a las mujeres”, aquella medida sancionada en 2009. Las movilizaciones se produjeron en todo el país. Un año más tarde ocurrió el segundo 3J con la consigna “Ni una menos. Vivas nos queremos”. El 19 de octubre de 2016 fue el Paro Nacional de Mujeres –“Nosotras paramos. Si nuestra vida no vale, produzcan sin nosotras”–, una jornada que pasó a la historia como el “miércoles negro” porque la consigna fue marchar con ropa negra, en señal de luto. La violencia física se mezclaba con la económica porque los femicidios se entretejían con la profunda crisis económica que atravesaba la sociedad provocando un incremento de la desocupación y recesión que afectaba con mayor intensidad a las mujeres, los eslabones más débiles de la cadena productiva. El 8 de marzo de 2017, otra vez en ocasión del Día Internacional de la Mujer, fue el Paro Internacional de Mujeres, un 8M que fue simultáneo al de otros países. El 3 de junio de 2017 la consigna fue “Ni una menos. Basta de violencia machista y complicidad estatal”. 2018 fue el año de la “marea feminista”, según cantó la actriz Natalia Oreiro en ocasión del 8M: “cómo libera la marea feminista, cómo libera la marea antimachista, cómo libera la marea del deseo, cómo libera la marea Ni Una Menos”. La “ola verde”, en alusión al pañuelo verde, emblema de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto, que hacía alusión al pañuelo blanco, emblema de las Madres de Plaza de Mayo, pintó ese 8M. También lo hizo el siguiente 3J –“Ni una menos. Vivas, libres y desendeudadas nos queremos”–, y se agitó cuando finalmente el proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo se discutió en la Cámara de Diputados, el 13 y 14 de junio, durante el acampe en los alrededores del edificio parlamentario, y el 8 de agosto cuando la ley se debatió en la Cámara de Senadores, hasta lograr la sanción en diciembre de 2020.

El legado de todas estas movilizaciones permitió que los feminismos y los géneros ganaran una profunda aceptación social de la que difícilmente se vuelva para atrás, a pesar de que también han surgido intensos movimientos que los rechazan. Esa aceptación se observa en los niveles superiores del sistema educativo, donde prosperan los programas de especialización en género; en el campo cultural, donde proliferan libros y programas audiovisuales en los que las mujeres y las disidencias son protagonistas, y en las agencias estatales a partir de la creación del Ministerio Nacional de las Mujeres, Género y Diversidades. Cada 8M de 2019 y 2020 fue un paro “feminista plurinacional e internacional de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis y trans”, mientras los correspondientes

3J levantaron la consigna “Ni una menos. Vivas, libres y desendeudadas nos queremos”. También, en el Encuentro Nacional de Mujeres de 2019 se acordó un cambio de nombre por Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries.

Como señalan las nuevas denominaciones, los feminismos se volvieron transversales al género, la raza y la clase, con una renovada agenda en la que los derechos sexuales y reproductivos, concentrados en la exigencia del aborto legal, junto con los derechos laborales, focalizados en una nueva organización social del cuidado, encabezan las demandas mientras se agitan los pañuelos verdes.

Véase: D. Barrancos (2007), Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos, Buenos Aires, Sudamericana. – A. Lavrin (2005), Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay, 1890-1940, Santiago de Chile, DIBAM. – M. Nari (2004), Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires (1890-1940), Buenos Aires, Biblos. – S. Palermo (2013), Los derechos políticos de la mujer: los proyectos y debates parlamentarios, 1916-1955, Buenos Aires, UNGS. – A. M. Valobra (2018), Ciudadanía política de las mujeres en Argentina, Buenos Aires, Eudem.

GRACIELA QUEIROLO

FEMINISMO DESCOLONIAL. 1. Feminismo poscolonial. Si durante las décadas de 1980 y 1990 el cuerpo racializado y afectado por el sida fue simbolizado por distintos movimientos feministas y prácticas artísticas en el Norte y el Sur Global, para mostrar cómo se intersectaban las diferencias raciales y sexuales, en las décadas siguientes los cuerpos de las mujeres se convirtieron definitivamente en armas carnales y víctimas de los conflictos internacionales, como centro de los debates sobre republicanismo, laicismo y democracia.

"Fue la imagen del cuerpo de una mujer afgana cubierto por una burka, y no la destrucción provocada por veinte años de guerra subsidiada por Estados Unidos, lo que sirvió de marco para la movilización de la organización Feminist Majority contra el régimen talibán. Esto es evidente en los relatos de mujeres afganas que cuentan que sus vidas no mejoraron desde el derrumbe del gobierno talibanés y cómo sus vidas se tornaron más inseguras por la inestabilidad sociopolítica creciente" (Mahmood, 2006).

De este modo, la feminista paquistaní Saba Mahmood contribuyó a debatir la propia noción eurocéntrica de "agencia" en la etnografía del movimiento femenino de las mezquitas –que es parte del revivalismo islámico en El Cairo–, como un ethos o sensibilidad religiosa que se desarrolla en las sociedades musulmanas desde la década de 1970. Se trata pues de un movimiento que altera el carácter histórico centrado en la dominación masculina, en un contexto de crecimiento inusitado de mezquitas en los barrios de El Cairo, frente los límites de una tradición discursiva que propicia la subordinación a una voluntad trascendental.

Su interés por discutir el concepto occidental de agencia humana en la teoría feminista comporta su tesis sobre que "el modelo de agencia propuesto limita la capacidad de interrogar y comprender la vida de las mujeres cuyo sentido del self, aspiraciones y proyectos fueron configurados en el seno de tradiciones no liberales. […] Sugiero que pensemos la agencia no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas" (Mahmood, 2006). La autora se nutre de la teoría posestructuralista de la formación del sujeto aunque también se aparta de ella en tanto explora modalidades de agencia cuyo significado y efecto, dice, no se hallan en las lógicas de subversión y resignificación de normas hegemónicas.

El conocimiento imperial “bajo los ojos de Occidente”, tal como lo titula la feminista india Chandra Tapadle Mohanty en su libro publicado en 1984, está siendo guionado por los poderes globales. “Tercer Mundo”, “Sur”, “Occidente”, “Oriente” no son entidades monolíticas. El llamado Tercer Mundo excede a Occidente, es decir, se ubica por dentro y por fuera de él. Cuando me refiero al “Sur” no es en sentido geográfico, sino geopolítico. El Sur es heterogéneo. Hay múltiples sures (en efecto, hay sures en el norte), con proyectos políticos anticapitalistas, antirracistas, antisexistas (desde la Conferencia de Bandung, el Movimiento de los No Alineados, el Foro Social Mundial), cuyas luchas contra las opresiones por raza/género/sexualidades/clase promueven formas de expresión artísticas únicas.

Junto a esta intelectual feminista, mencionamos a Gayatri Chakravorty Spivak, la referente más importante de la teoría feminista poscolonial. Ambas han pensado, desde la India colonizada y poscolonial, los conflictos que atañen a lo que Mohanty definió como la “mujer del Tercer Mundo”. Su famosa pregunta “¿Puede el subalterno hablar?”, título de su texto más influyente, así como la frase “hombres blancos que salvan a las mujeres color café de los hombres color café”, expresa sin más los discursos orientalistas salvacionistas de la mujer como objeto-fetiche, que se pueden trasladar al feminismo blanco, en el que “mujeres blancas salvan a las mujeres de color café de los hombres color café”, para preguntar en lo que sigue: “¿De quiénes las mujeres necesitan «ser salvadas»?”.

Spivak dirige su atención a la conformación del sujeto en tanto subject (sujeto y tema en inglés) como “Occidente” sobre la división internacional del trabajo intelectual y sobre la idea de la representación. Se pregunta por los mecanismos que actúan para dar la voz al subalternx. Spivak considera que el propio acto de representar la otredad es de por sí colonizador. Su crítica no se limita a los textos y a los dos sentidos de la representación, sino a las implicaciones de considerar a la persona subalterna como un tótem, un fetiche, un símbolo del otrx, que permite al grupo dominante apaciguar su conciencia puesto que estx otrx ya queda representadx. Esto es, fijadx en una identidad, cosificadx.

Su tesis sobre la irrecuperabilidad de la conciencia y de la voz del/la subalternx (o mejor de su silenciamiento histórico y textual) es trabajada con el ejemplo de la práctica del sati. El sati es el sacrificio ritual de las viudas hindúes, que se autoinmolaban en la pira funeral del marido. Esta práctica había sido prohibida en 1929 por la administración colonial, a pesar de que los británicos habían adoptado el principio general de respetar la ley hindú. Spivak arguye que la

figura del sati desaparece entre las posiciones que para ella han construido los demás. Habría, pues, dos versiones de la libre voluntad de la viuda y del significado de la inmolación. Los británicos prohíben su práctica porque la entienden como un crimen y como una tortura, porque la encuentran repugnante y contraria a la razón. La elite colonizada, en cambio, promueve una versión nacionalista y romántica de la pureza, la fuerza y el amor de la mujer que se inmola voluntariamente. En la figura del sati, la viuda está ausente, a pesar de que es objeto de una continua reescritura: está ausente del discurso imperial, cuya fantasía y representación del sati es la del hombre blanco que salva a las mujeres de la brutalidad de los nativos y de una costumbre pagana y atroz; está ausente también del discurso nacionalista y patriarcal indio, cuya fantasía y representación del sati es que son las mujeres las que, libremente, escogen morir. En ninguna de estas representaciones está la voz del subalternx: solo es una ausencia, un momento de desaparición. Hay versiones de la voluntad de la viuda, pero son versiones de otros, porque las subalternas, las viudas, carecen de lugar de enunciación y de posibilidad de enunciar. El/la subalternx no ha dejado huellas que puedan ser recuperadas para producir una contrahistoria: carece de posición desde la cual poder hablar y convertirse en sujeto. No produce un discurso. O, si se prefiere, el sujeto se convierte en un lugar de conflicto de discursos, en la instancia a la que se le asigna voluntad y palabra.

Su obra cuestiona las etnografías “heroicas” de la antropología hegemónica, tal como la antropóloga Lila Abu-Lughod menciona en su trabajo Writing Women’s Worlds: Bedouin Stories (1993), centrado en tres grandes temas: 1) la relación entre las formas culturales y el poder; 2) la política del conocimiento y la representación, y 3) la dinámica de género y la cuestión de los derechos de las mujeres en el Medio Oriente. Las preguntas de Abu-Lughod refieren a si las ideas occidentales de los “abusos” de las mujeres musulmanas de las que necesitan ser salvadas son correctos. Ella concluye que las mujeres musulmanas, al igual que las mujeres de otras religiones y orígenes, deben ser vistas dentro de sus propios contextos históricos, sociales e ideológicos. Además, en la intención de “salvar” a estas mujeres se juegan ideas racistas que consideran las sociedades musulmanas como bárbaras. La religión no es el principal factor de desigualdad en el mundo, sino una combinación de la pobreza y los abusos gubernamentales, junto con las tensiones mundiales.

2. Afrofeminismo. Asumir una subjetividad feminista descolonial y antirracista implica enfrentar fuerzas conservadoras al interior de los propios movimientos sociales. Tal como lo protagonizaran las tesis feministas del afrofeminismo

desde la década de 1950, sus valiosos legados se plasman en el concepto de interseccionalidad de raza/género/sexualidad/etnicidad, como en las luchas antirracistas, antisexistas y anticlasistas. Las intelectuales feministas y activistas afro bell hooks (1992) y Sueli Carneiro (2002) afirman que cuando hablamos del movimiento feminista como uno, a menudo olvidamos que son las mujeres negras las que ocupan el lugar más subalterno. "Se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras" (hooks, 2010). A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras el análisis y el programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia –incluso aunque esta no se dé de forma mantenida u organizada–.

Ellas, como previamente en los años 70 y 80 lo hicieron Angela Davis en Mujer, raza y clase (1981) y Audre Lorde, han discutido las opresiones al interior del propio movimiento feminista. Lorde escribía en su texto "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo" (1979), parte de una antología escrita por "mujeres de color" titulada Esta puente mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos (1988), lo siguiente: "Para las mujeres, la necesidad y deseo de compartir la afectividad entre sí no es patológico sino un rescate, y es dentro de este conocimiento que nuestro poder verdadero se redescubre. Es esta conexión verdadera entre mujeres la que teme tanto el mundo patriarcal".

El texto de Kimberlé Williams Crenshaw "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color", publicado en 1993, se ha vuelto inspirador de las luchas feministas contemporáneas. En el caso de Crenshaw la ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borradura. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. La interseccionalidad de racismo y patriarcado considera las experiencias de las mujeres de color que no han sido representadas ni por los discursos del feminismo ni el antirracismo. Sus experiencias marginalizadas, silenciadas irrumpen para aclamar el fin de una opresión en común y marcar las opresiones en función de las colonialidades de los cuerpos racializados.

Una de las figuras afrofeministas más importantes es Lélia Gonzalez, quien mostró la silenciada construcción de la mujer negra en la historia oficial de Brasil y cómo ello tiene una decisiva influencia en América Latina. En este proceso la intersección de los sistemas de opresión social, el sexismo y el racismo han contribuido a esa desaparición. En la colonia la historia fue escrita por los colonizadores europeos, todos ellos en su gran mayoría hombres blancos letrados. Sin embargo, hubo esclavizadas y esclavizados que dominaron la escritura y dejaron relatos importantísimos. Tal es el caso de Rosa María Egipcíaca da Vera Cruz, una mujer exesclavizada que escribió un libro sobre su visión en el siglo XVIII. O de Esperanza García, quien escribió una carta al gobernador de Piauí en 1770 para reclamar por malos tratos del administrador de la hacienda real en la que trabajaba. O de otra mujer negra, Maria Firmina dos Reis, quien fue la primera mujer en publicar un libro en Brasil en 1859 (Dos Anjos Santos, 2011). La joven universitaria se impacta con la efervescencia de la comunidad negra joven en el contexto de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos y las guerras de liberación de pueblos africanos negros de lengua portuguesa, cuyas voces tendrán lugar en su libro. Entre ellos, la figura de Abdias do Nascimento, líder del Teatro Experimental del Negro, y el desempeño de las jóvenes valientes negras en la formación del Movimiento Negro, quienes marcaron su posición y denunciaron que en "esa herencia cruel de la esclavitud en el continente americano el destino de la mujer negra era ser objeto de producción y reproducción sexual" (Viana, 2011).

Lélia Gonzalez dejó un legado muy importante para el feminismo negro, que era incipiente en Brasil. Gonzalez había escrito, junto con el autor argentino radicado en Brasil Carlos Hasenbalg, un libro titulado Lugar de negro (1982). En una sociedad periférica del sistema capitalista, edificada sobre la democracia racial sustentada por Gilberto Freyre, el lugar del negro era componer la gran masa marginal creciente. Para las mujeres negras –as mães pretas, las empleadas domésticas y las mulatas–, ese lugar era, sin dudas, sostienen los autores, mucho más frágil. El pensamiento de Lélia Gonzalez era radical. Estaba atravesado por el debate sobre la misceginación y la violencia sexual de la esclavitud, recuperado por la feminista Sueli Carneiro. No dudó en criticar a la izquierda brasileña de los 70 por reproducir la injusticia racial, al feminismo por no reconocer esa opresión, y al movimiento negro por reproducir la opresión sexual. Para contestar al cientificismo académico, se valió del psicoanálisis y de intelectuales negros como Frantz Fanon. Las marcas del legado fanoniano en el feminismo negro de Brasil nos permiten interpretar y reponer la categoría de "amefricanidad" de Lélia Gonzalez (1988), clave para vivenciar sus experiencias

religiosas dentro del candomblé, la dimensión de la ancestralidad, con la naturaleza, con los animales, con la energía cósmica de África en Brasil.

3. Feminismo de y descolonial. El feminismo descolonial en América Latina y el Caribe se enfocará en las discusiones sobre colonialidad y género, la relación entre feminismo y esencialismos y, menos, en las luchas globales de las mujeres del sur en Oriente (Irán, Egipto, Palestina y las primaveras árabes), las violencias sexuales de las comunidades LGBTQI, los femicidios y los ecofemicidios de las mujeres originarias y campesinas de América Latina.

La educadora popular y filósofa feminista María Lugones (2008), referente del llamado "giro decolonial", interpreta la interseccionalidad a la luz de reconceptualizar su lógica para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término "mujer", en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial, ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales y, por lo tanto, como expresa, "ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica". Según sus reflexiones, el feminismo de color pone en tensión la categoría "mujer" o las categorías raciales "negro" e "hispano" ya que estas homogenizan y seleccionan al dominante como su norma. Por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; "negro" selecciona a los machos heterosexuales negros, y así sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta de que entre mujer y negro existe un vacío que debería ocupar la mujer negra, ya que ni mujer ni negro la incluyen.

Tomando un parteaguas en la historia de la modernidad/colonialidad, la conquista de América es comprendida como un tiempo histórico en el cual se ordena la imposición de identidades sexuales binarias y el consecuente destierro de identidades no normativas. La raza como centro estructurante de la modernidad/colonialidad (Quijano, 2000), de un modo u otro, implica un viraje en la reflexión sobre las condiciones de nuestra emancipación. La discusión del feminismo descolonial encarna las posiciones actualmente en debate acerca de la (in)existencia del género. Esgrimidas por parte de las siguientes autoras: la nigeriana Oyèrónké Oy˘ewùmí (1997), quien niega que el género fuese una categoría preexistente en la organización yoruba antes de la colonización; María Lugones (2008), que considera el dimorfismo biológico, el heterosexismo y el patriarcado insertos en la organización colonial moderna del género y, por último, la posición de Rita Segato (2011), quien reconoce la existencia de "una

organización patriarcal, aunque diferente de la del género occidental, y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” basándose en “la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas”. La pregunta gira en torno de ¿es el género un concepto anterior a la sociedad y la historia? Se trata pues de revisar una producción extensa y transdisciplinaria, tanto que su contribución no solo se recorta en el campo de la teoría feminista, sino de los estudios de la disidencia sexual (queer), la epistemología, la colonialidad/decolonialidad, la filosofía latinoamericana y las teorías críticas de la raza y de la sexualidad.

Tiempo atrás, las obras de las artistas lesbianas y la disidencia sexual convocaron la atención de Pedro Lemebel y Francisco Casas en el contexto de la dictadura de Pinochet y la represión brutal sobre los cuerpos disidentes. A su vez, la escritora chilena Diamela Eltit realizó una performance que consistía en lavar las puertas y los suelos de los prostíbulos de la calle en un afán de limpiar los pecados. Mencionamos también al perfore y filósofo peruano Giuseppe Campuzano, quien registra las imposiciones del colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el Incanato, y cuya obra Museo Travesti del Perú es señera en el campo del arte que encuentra en las teorías descoloniales la inspiración. Las performances del artista peruano remiten a complejas escenas e iteraciones de trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje. La figura del travesti enfrenta uno de los retos más subversivos a los sistemas de categorización unívoca de la identidad heteronormativa. Tal como muestra Campuzano, incrustado en el barroquismo del ornamento, el cuerpo travesti expone una subversión profunda de la imposición colonialista de la modernidad.

Segato recupera estas ideas y enfatiza que se trata del “patriarcado de bajo impacto” desarrollado en el mundo-aldea, en la transición al patriarcado moderno, donde ocurre un efecto de verosimilitud, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Esta cruza es realmente fatal, sostiene Segato (2011), porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden superjerárquico y desarraigado. “Un pensamiento acción que nació de la vertiente de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad comprometida con la despatriarcalización, la descolonización y la autonomía a partir de la concepción del Vivir Bien”, escribió la feminista comunitaria Julieta Paredes (2014) al referirse al “entronque de patriarcados”. En esa dirección, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1984) refiere, en este sentido, a los “Ayllus masculinizados que hacen pactos políticos a espaldas de las

comunidades y las mujeres son solo usadas como adorno en un modelo urbano y discursivo de lo indígena”. Apela al concepto aymará de chí xi.

Entre las feministas latinoamericanas descoloniales, mencionamos a las comprometidas con los femicidios en Ciudad Juárez, Liliana Suárez y Aída Hernández, Francesca Gargallo, desde México; activistas indígenas como la huerquén mapuche Moira Millán en el sur de la Argentina; la peruana Rosalía Paiva, entre otras.

Se trata, pues, de una producción extensa y transdisciplinaria, tanto que su contribución no solo se recorta en el campo de la teoría feminista, sino de los estudios de la disidencia sexual, la epistemología, la colonialidad/decolonialidad, la filosofía latinoamericana y las teorías críticas de la raza y de la sexualidad.

Descolonial, antirracista, anticapitalista y anticolonial, el movimiento feminista nacido en América Latina propone una serie de rupturas epistémicas que se basan en el cuestionamiento a la concepción monolítica de una mujer, aquella que, según Lugones (2015), “representa la norma que define a la mujer blanca, burguesa, heterosexual”. En efecto, este feminismo cuestiona el feminismo liberal occidental que utiliza una retórica salvacionista. Considero necesario poner en suspenso la idea de igualdad del feminismo que discute Gloria Anzaldúa (1999) en torno de lo que llamó culturness. La referencia fue realizada por la feminista chicana a la exigencia de las feministas blancas de “dejar «nuestra chicaness» en la puerta antes de entrar, y así, volverse parte de ellas […] mientras que las feministas nunca dejaron su «blanquitud»”.

Arte y feminismo poscolonial y descolonial se esculpen así en un arco que reúne las demandas políticas del artivismo, los debates del pensamiento feminista situado en el Sur y las corpo-bio-políticas de las propias autoras, activistas y artistas.

Véase: L. Abu-Lughod (1993), Writing Women’s Worlds: Bedouin Stories, University of California Press. – S. Carneiro (2002), “Ennegrecer el feminismo”, conferencia presentada en Durban. – S. R. Cusicanqui (1984), Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980, La Paz, Hisbol. – A. Davis (1981), Mujer, raza y clase, Madrid, Akal. – L. Gonzalez (1988), “A categoria político-cultural de

amefricanidade", Tempo Brasileiro, 92/93. – b. hooks (1992), "Selling hot pussy: Representations of black female sexuality in the cultural marketplace", en Black Looks: Race and Representation, Boston, South End Press; (2010), "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", en Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras, Madrid, Traficantes de Sueños. – A. Lorde (1988), "La casa del amo no se desmantela con las armas del amo", en C. Moraga y A. Castillo (eds.), Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, San Francisco, ISM Press. – M. Lugones (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial", en Género y descolonialidad, Buenos Aires, Ediciones del Signo. – S. Mahmood (2006), "Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto", Etnografica, 10(1). – O. Oy˘ewùmí (1997), "La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género", LiminaR, 16(1). – J. Paredes (2014), Hilando fino: desde el feminismo comunitario, Ciudad de México, Comunidad Mujeres Creando Comunidad. – A. Quijano (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, Clacso. – R. Segato (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y un vocabulario estratégico decolonial", en K. Bidaseca y V. Vazquez (comps.), Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Buenos Aires, Godot. – E. Viana (2011), Relaçoes raciais, gênero e movimentos sociais: O pensamiento de Lélia González (1970-1990), tesis de maestría, Brasil, UFRJ.

KARINA BIDASECA

FEMINISMOS DEL SUR/FEMINISMOS DE ABYA YALA/FEMINISMOS POPULARES. Los feminismos del sur tienen su punto de partida en diversas experiencias situadas de oposición y resistencia al orden patriarcal, capitalista, racista y ecocida, al mismo tiempo que en críticas hacia las perspectivas eurocéntricas respecto de las experiencias, genealogías y conceptualizaciones feministas. Son experiencias a la vez situadas y mundializadas, que se suelen transitar con un sentido internacionalista.

El término es una de esas palabras de difícil definición, puesto que remite a diferentes usos, tanto políticos como académicos, e incluso a desacuerdos irreductibles (no simples malentendidos) a propósito de qué son, de dónde proceden y cómo se construyen los feminismos.

La idea de feminismos del sur hace referencia a un corte espacial: el que existe entre los países ubicados al norte del globo y las antiguas colonias situadas al sur del mundo; pero también a una forma de clasificación de los seres humanos que, según Frantz Fanon, supone a unxs como portadorxs del patrón de la verdadera humanidad, y considera a otrxs como subhumanxs, apenas vagabundxs que merodean las fronteras de ese proyecto de "humanidad" construido históricamente por Europa a partir de fines del siglo XV.

Muchxs autores y autoras, desde Marx a Ruy Mauro Marini, coinciden en señalar que la expansión material de Europa vino acompañada de un proceso de acumulación de capital (que Marx denominó originaria o primitiva) que generó desigualdades estructurales entre los países y los sujetos humanos. Como señalan Ochy Curiel, Verena Stolcke y Angela Davis, en forma simultánea se produjo la división de la humanidad entre europexs y colonizadxs, una partición que junto a la expulsión de judíxs y árabes de la península ibérica, la imposición de regímenes de esclavitud a lxs africanxs y la conquista del continente llamado América, dio nacimiento a la idea de "razas". Silvia Federici ha enfatizado el brutal sexocidio practicado a ambos lados del Atlántico, que sujetó a las mujeres a la extorsión de su fuerza de trabajo y a la dominación sobre sus cuerpos, mientras activistas y autoras como Vandana Shiva no solo han resistido corporalmente la explotación de la naturaleza desencantada, sino que han puesto en cuestión la construcción de formas parceladas, androcéntricas y eurocéntricas de conocimiento.

Las críticas feminista y anticolonial son productos de un momento histórico

marcado por la llamada edad de oro del capitalismo y la emergencia de sujetos políticos convocados por la resistencia al colonialismo, al productivismo y a la dominación y explotación de las mujeres. Nacieron en terrenos parcialmente disímiles; de allí las dificultades para su articulación.

Por una parte se tiende a identificar los feminismos con la experiencia de las mujeres blancas, de clase media, por lo general heterosexuales –y también lesbianas muchas veces invisibilizadas en su identidad–, que protagonizaron en Europa y Estados Unidos la crítica al orden sociosexual existente hasta ese momento. Por la otra, los movimientos anticolonialistas del Tercer Mundo son leídos como anticapitalistas, antirracistas, pero también como predominantemente masculinos si no masculinistas. Las formas como esos procesos condujeron a muchas mujeres y disidentes sexuales a transgredir los límites de las formas normativas de vivir sus corporalidades sexuadas ha sido un asunto secundarizado. Esa percepción suele funcionar a la manera de esquema interpretativo general y constituir al feminismo europeo y estadounidense en el paradigma del feminismo. Esta interpretación se ha visto reforzada a través de la construcción de una historia del feminismo a su medida, y de la elaboración de una perspectiva conceptual que presenta esa versión del feminismo, una versión delimitada espacio-temporalmente, corporal y experiencialmente, como el punto de vista crítico de la dominación sociosexual por antonomasia. Es decir, se ha tomado una experiencia feminista particular como si fuese la única forma posible de experiencia feminista, a la vez que se la ha ubicado en el lugar de modelo para las demás.

Por otra parte, las experiencias de las feministas del sur, acuñadas al calor de las batallas anticoloniales, de la puesta en cuestión del productivismo y la mercantilización, de la resistencia ante los avances sobre la naturaleza, de la crítica hacia las agendas de derechos promovidas desde Occidente con pretendido alcance universal, de la puesta en cuestión de los fundamentalismos religiosos, como lo ha hecho la feminista árabe Fatema Mernissi, son percibidas a menudo, debido a su articulación con otros conflictos y a sus raíces en otras culturas, como no feministas o como efecto de la influencia ejercida por el feminismo occidental.

A partir del último cuarto del siglo XX se conformaron varios escenarios que contribuyeron a la visibilización de la especificidad de los feminismos del sur: desde los foros que acompañaron las conferencias mundiales sobre mujer, paz y desarrollo promovidas por la ONU, hasta los Foros Sociales Mundiales, que

operaron a la manera de puntos de confluencia de activistas y académicxs procedentes de diversos puntos del orbe. En el caso específico de Nuestramérica, lo fueron los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe iniciados en Bogotá, Colombia, en 1981; los Encuentros Nacionales de Mujeres iniciados en Argentina en 1986, hoy devenidos plurinacionales e incluyentes de disidencias y diversidades. A ello es preciso sumar un intenso proceso de internacionalización desde abajo por medio de paros internacionales realizados a nivel mundial los 8 de marzo y el vertiginoso rejuvenecimiento con la incorporación de numerosxs jóvenes en distintos espacios de activismo y agitación callejera.

Los feminismos del sur conforman un espectro amplio de experiencias de mujeres y disidencias corporales y sexuales –lesbianas, travestis, trans, bisexuales, intersex, no binaries– que a menudo no se reconocen como feministas, debido a la carga eurocéntrica que el término porta. Nacen de las experiencias encarnadas, situadas, singulares y colectivas a propósito de las consecuencias políticas de la corporalidad humana en terrenos parcialmente disímiles a la vez que ligados entre sí por la experiencia colonial, en un mundo sujeto a un proceso de globalización capitalista que ha acentuado la interconexión a la vez que las desigualdades. En respuesta a la globalización desde arriba, han ido creciendo experiencias de internacionalismo desde abajo.

En ese terreno nacen los feminismos latinoamericanos que reivindican la especificidad de la experiencia en el continente, los feminismos, los feminismos comunitarios iniciados en Bolivia y Guatemala, los feminismos indígenas, mapuche, aymara, guaraníes, y de otros pueblos originarios, los feminismos negros, las experiencias organizativas de las mujeres, travestis, trans, lesbianas migrantes –especialmente las racializadas, que sufren opresiones más profundas–, los feminismos ligados a las experiencias campesinas, villeras, de defensa de la naturaleza, los feminismos encarnados en identidades travestis y trans (Lohana Berkins es una referencia ineludible de esta experiencia). En otros puntos del planeta las mujeres se hacen escuchar, desde las mujeres de Kurdistán y su propuesta de Jineolojî (ciencia de las mujeres), que reconstruye prácticas y saberes, al movimiento Chipko en la India y el movimiento de mujeres contra la desertificación en África, una de cuyas más reconocidas activistas fue Wangari Maathai.

Ese cúmulo de experiencias ha generado, por una parte, debates entre activistas y académicas relativos a las conceptualizaciones y los supuestos epistemológicos y políticos de las perspectivas eurocéntricas. De esos debates, sin embargo, los que

han alcanzado mayor difusión son los que viajan de norte a sur, impulsados por las usinas académicas y la industria editorial. Autoras como Gayatri Spivak y Chandra Mohanty, Gloria Anzaldúa, Oyèrónké Oy˘ewùmí, todas ellas residentes en Estados Unidos y procedentes del sur, o en el caso de Anzaldúa, de la frontera, se han transformado en las portavoces de un proyecto de desoccidentalización de los feminismos que, una vez más, se escribe en inglés y transita de norte a sur. Desde el sur geográfico una parte de esos debates ha sido canalizada a través de diversas vías, incluida la construcción de espacios autogestivos de formación y el editorialismo independiente. También han contribuido a la circulación de discusiones y elaboraciones conceptuales las editoriales vinculadas a organizaciones académicas, como Clacso, y las universidades de la región.

Un proyecto más modesto de recuperación de genealogías feministas y de mujeres desde el sur es llevado a cabo de manera colectiva por activistas e intelectuales que han hecho visibles otras raíces y tramas para los feminismos del sur, fundamentalmente a partir de la necesidad de recuperar a las propias ancestras, como ha sucedido en Ecuador con las combatientes negras por la independencia Jonatás y Nathan, con Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña; en el territorio de los Andes centrales con Bartolina Sisa y Micaela Labastida; en Paraguay con la india Juliana; en el territorio de las otrora Provincias Unidas del Sur con Remedios del Valle y Juana Azurduy.

Feminismos populares del Abya Yala. Los feminismos populares del Abya Yala han nacido desde las revueltas y rebeldías populares en las que mujeres, lesbianas, travestis, trans se encuentran en la primera línea, desde las ollas comunes, los comedores comunitarios, las huertas en el campo y la ciudad, los cortes de ruta, las recuperaciones de territorios ancestrales, los gritos colectivos de Ni Una Menos –contra las violencias y los femicidios–, las acciones socorristas acompañando a mujeres y personas que abortan, y exigiendo en las calles la aprobación de una ley por el aborto seguro y gratuito.

Los feminismos populares tienen sus raíces en las comunidades que cuidan y defienden los territorios agredidos por las políticas extractivistas –que cuidan las superganancias de las transnacionales mineras, del agronegocio, de las empresas forestales, de las constructoras de megarrepresas, entre tantas otras–. En las resistencias de las mujeres de diversos pueblos originarios, negros y afrodescendientes, quilombolas. En las prácticas de pobladoras, campesinas, migrantes, villeras, piqueteras, mujeres, lesbianas, trans y travestis que se

consideran en prostitución y las que se consideran trabajadoras sexuales. En las luchas de trabajadoras (ampliando el concepto de trabajo, que incluye las dimensiones productivas y reproductivas) de mujeres, lesbianas, travestis, trans, bisexuales, no binaries, intersex.

La designación “Abya Yala” alude al territorio en el que nacieron y se ampliaron estas experiencias, hasta volverse una gigantesca marea que desbordó fronteras geográficas, políticas, culturales, y biológicas. “Abya Yala” es el modo en el que el pueblo kuna, habitante de Panamá y de Colombia, nombra al continente. Tiene distintos significados: “sangre que corre libre”, “tierra libre”, “tierra que florece”. Los pueblos se apropiaron de este modo de nombrar al continente, desconociendo así a la “América” que honra a Américo Vespucio, evocando el “descubrimiento”, la conquista y la colonización europea.

El “desencubrimiento” de América va creando la identidad colectiva con un territorio en el que las fronteras coloniales fragmentaron a los pueblos, hasta desconocerse en limitadas identidades “nacionales” y “estatales”, que fueron constituidas y gerenciadas por las burguesías locales subordinadas al poder mundial. Al igual que el pueblo kurdo, que habita en los territorios de cuatro Estados, muchos pueblos en este continente, como por ejemplo los pueblos mapuche, lenca, guaraní, kolla, aymara, habitan territorios que abarcan más de un Estado nacional o provincial. Las fronteras geográficas son cruzadas de manera permanente en un sentido y otro, siendo esas “migraciones” estigmatizadas por los Estados. Las mujeres de este continente –al igual que las mujeres kurdas– asumen ese tránsito como parte de sus derechos ancestrales.

Los feminismos populares del Abya Yala se proponen la descolonización, la despatriarcalización, la desmercantilización de las experiencias de vida en las tierras que habitamos, partiendo de la recuperación de los saberes ancestrales, de diálogos que nos permitan tejer la trama desgarrada por las sucesivas conquistas, genocidios, invasiones, exterminios, femicidios.

Estas experiencias promueven la impugnación de los Estados nación, advirtiendo su institucionalización como modo de organización de las necropolíticas capitalistas, coloniales y patriarcales. Es parte de este reconocimiento básico lo que hace a los feminismos populares del Abya Yala asumirse como plurinacionales, internacionalistas, reivindicando la voluntad política de creación de una comunidad, donde las diferentes espacialidades geográficas y las diversas corporalidades se vuelven territorios a cuidar, a reconocer, a defender frente a las

agresiones de los sistemas políticos, económicos, sociales, culturales y los regímenes heterosexuales, que pretenden delimitar lo normal, desde las lógicas hegemónicas de los patrones blancos, occidentales.

Los feminismos populares del Abya Yala, en una gran parte, integran o interactúan con movimientos populares, de trabajadorxs, que son parte de la resistencia indígena, negra, popular, que ya lleva más de cinco siglos de luchas plurales. En muchos casos, estos feminismos han quedado invisibilizados por la presencia potente de los feminismos hegemónicos, académicos, de ONG, que con su palabra erudita pretenden universalizar su propia experiencia, y presentarla a partir de una mirada predominantemente eurocéntrica, occidental, del norte. Han quedado invisibilizados también porque, siendo parte en gran medida de movimientos mixtos, en ellos los varones han tenido lugares privilegiados de vocerías y representación.

Si bien los feminismos populares de Abya Yala se reconocen en experiencias ancestrales, en las voces que traen la memoria de lucha de sus pueblos, es en el siglo XXI cuando han alcanzado mayor articulación. Más que en citas académicas, o en la selección arbitraria de personas que supuestamente representan a propuestas colectivas y comunitarias, queremos reconocer las voces que los nombran en palabras múltiples, entre las que destacamos las de Ramona (y de las mujeres organizadas en el EZLN de México, muchas de ellas comandantas, que promovieron experiencias vitales, como la Ley Revolucionaria de Mujeres, los Encuentros Internacionales de Mujeres que luchan), Berta Cáceres (y las mujeres y sectores LGTTBI que integran el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras), Macarena Valdes (mapuche de Gulumapu, y en ella a todas las mujeres mapuche que defienden territorios y enfrentan las políticas extractivistas), Marielle Franco (activista negra, lésbica, favelera, de Brasil, y en ella las palabras de las mujeres negras, afrodescendientes, invisibilizadas históricamente en sus resistencias), las mujeres trabajadoras rurales sin tierra en Brasil, y las integrantes de la Via Campesina internacional, entre muchas otras que hoy enfrentan al golpe de Estado en Bolivia, las políticas violentamente patriarcales en Brasil, a las lideresas sociales asesinadas en Colombia, a las travestis como Lohana Berkins y Diana Sacayán –que promovieron un feminismo no biologicista– y a todas las mujeres defensoras de los derechos humanos, de la vida, que podemos nombrar en el reconocimiento a Azucena Villaflor, María Ponce y Esther Balestrino (Madres de Plaza de Mayo asesinadas por la dictadura). Muchas de las feministas defensoras de la naturaleza y de los territorios están hoy

criminalizadas y perseguidas, como Lolita Chávez, del Consejo del Pueblo K'iche' de Guatemala, o Miriam Miranda, de la Organización Fraternal Negra de Honduras. La experiencia de los feminismos populares de Abya Yala se escribe principalmente en la piel del continente, lastimada por los sucesivos genocidios de los pueblos, y por los femicidios territoriales, empresariales, con los que el patriarcado capitalista pretende disciplinar a los pueblos.

En la experiencia de los feminismos populares del Abya Yala, se inscriben diversas articulaciones y movimientos que recuperan esos nombres, o los reescriben en clave colectiva. Teorizan sus prácticas en diálogos de saberes, en talleres de pedagogía feminista y popular, en distintas formas creativas de expresar sus sentires, sus reflexiones, sus horizontes de deseo, y sus acciones.

Véase: G. Anzaldúa (2016), Borderlands: la frontera, Madrid, Capitán Swing. – L. Cabnal (2010), Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala, Valencia, ACSUR-Las Segovias. – S. Cansiz (2017), Toda mi vida fue una lucha, Buenos Aires, América Libre. – S. Carneiro (2002), "Ennegrecer el feminismo", conferencia presentada en Durban. – Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.) (2014), Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales, Popayán, Universidad del Cauca. – F. Gargallo (2004), Ideas feministas latinoamericanas, Ciudad de México, Universidad de la Ciudad de México. – L. Gonzalez (1988), "Por um feminismo afro-latino-americano", Isis, 9. – C. Korol (comp.) (2016), Feminismos populares, pedagogías y políticas, Buenos Aires, América Libre-Chirimbote; (2018), Las Revoluciones de Berta, Buenos Aires, América Libre. – Manual de la Escuelita Zapatista, núm. 1 y 2 (2016), La libertad según lxs zapatistas, Buenos Aires, El Colectivo-América Libre-Tinta Limón. – F. Mernissi (2008), Las sultanas olvidadas, Barcelona, El Aleph. – M. Mies y V. Shiva (1997), Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas, Barcelona, Icaria. – C. Mohanty, A. Russo, L. Torres (1991), Third World Women and the Politics of Feminism, Bloomington, Indiana University Press. – O. Oy˘ewùmí (2017), La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género, Bogotá, En la Frontera. – G. Spivak (1998), "¿Puede el subalterno hablar?", Obis Tertius, 3(6).

FEMINISMOS: HISTORIA, OLEADAS Y CORRIENTES. A través de un recorrido histórico de las ideas feministas, intentamos dar cuenta de las tensiones y debates que atraviesan los feminismos en lo que se consideran sus distintas olas y corrientes. Hay múltiples maneras de abordar la genealogía feminista; hacerlo atravesando sus olas puede ser cuestionado por eurocentrista. Aquí invitamos a desandar sus cursos y oleadas con la mirada latinoamericana de los feminismos populares de los vientos del Sur.

¿Qué entendemos por feminismo? Hay muchas maneras de definirlo. Podemos decir que históricamente es la lucha política impulsada por las mujeres contra toda forma de opresión, en busca de lograr la igualdad de derechos. Con diversas proyecciones a lo largo del tiempo, promueve pensamientos, acciones y cambios profundos en las relaciones sociales con el fin de lograr la liberación de la mujer, siempre propugnando eliminar jerarquías y desigualdades entre los sexos y géneros. Nunca homogéneo, ni constituido como un cuerpo de ideas cerrado, su movimiento político es integral, contra el sexismo (en lo jurídico, ideológico y socioeconómico), y expresa la lucha de las mujeres y las disidencias contra cualquier forma de discriminación.

Primera oleada: derechos, voz y voto. Si bien desde su dominación, perceptible desde tiempos remotos, siempre hubo mujeres que lucharon por sus derechos e intentaron subvertir el orden patriarcal, es recurrente ubicar el primer feminismo, lo que se conoce como la primera ola, en el siglo XIX con algunos antecedentes en el XVIII. Se acuerda que es entonces que comienza una lucha organizada y colectiva, aun reconociendo el previo y significativo aporte de innumerables predicadoras, sabias y BRUJAS (v.), como –entre otras– a Guillermina de Bohemia, quien en el siglo XIII planteó crear una iglesia de mujeres.

Las mujeres participaron en los grandes acontecimientos históricos, pero su presencia se historiza en forma subordinada, por lo menos hasta el sufragismo, que es cuando reivindican su autonomía. Según diversas perspectivas, la lucha de la mujer comienza a tener finalidades precisas a partir de la Revolución francesa, ligada a la ideología igualitaria y racionalista del iluminismo, y a las nuevas condiciones de trabajo surgidas a partir de la Revolución Industrial.

Olympe de Gouges, en su Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (1791), afirma que los “derechos naturales de la mujer están

limitados por la tiranía del hombre, situación que debe ser reformada según las leyes de la naturaleza y la razón" (por lo que fue guillotinada por el propio gobierno de Robespierre, al que adhería). En 1792 Mary Wollstonecraft escribe la Vindicación de los derechos de la mujer, en la que plantea demandas inusitadas para la época: igualdad de derechos civiles, políticos, laborales y educativos, y derecho al divorcio como libre decisión de las partes.

Aunque los principios del iluminismo proclamaban la igualdad, la práctica demostró que esta no era extensible a las mujeres y ellas aprendieron que debían luchar en forma autónoma para conquistar sus reivindicaciones, por lo que la demanda principal fue el derecho al sufragio, a partir del cual esperaban lograr las demás conquistas. En general sus líderes fueron mujeres de la burguesía; no obstante, participaron muchas de la clase obrera, primera gesta que fue tejiendo redes colectivas a nivel internacional desde 1840.

Estados Unidos y Reino Unido fueron los países de mayor fuerza y repercusión. En el primero, las sufragistas participaron en las sociedades antiesclavistas de los estados norteños y en 1848, convocado por Elizabeth Cady Stanton, se realizó en una iglesia de Séneca Falls (Nueva York) el primer congreso para reclamar los derechos civiles de las mujeres. Asimismo, acabada la guerra civil, se concedió el voto a los negros pero no a las mujeres, lo que provocó una etapa de duras luchas, para que recién en 1920, la enmienda 19 de la Constitución reconociera el derecho al voto sin discriminación de sexo. Por esos años, Flora Tristán vinculó las reivindicaciones de la mujer con las luchas obreras. En 1842 publicó La Unión Obrera, donde presentó el primer proyecto de una Internacional de Trabajadores, en donde expresó: "la mujer es la proletaria del proletariado […] hasta el más oprimido de los hombres quiere oprimir a otro ser: su mujer". Nació en París, hija no reconocida de un coronel peruano, residió un tiempo en Perú y su figura es reivindicada especialmente por el feminismo latinoamericano.

En Reino Unido las peticiones de las sufragistas provocaron algunos debates parlamentarios. El problema de la explotación de mujeres y niñxs en las fábricas vinculó al movimiento con el fabianismo (socialismo británico). En 1903 se creó la Woman's Social and Political Union, que, dirigida por Emmeline Pankhurst, propugnó la unión de las mujeres más allá de sus diferencias de clase. Declarada ilegal en 1913, sus integrantes fueron perseguidas y encarceladas, situación que cambió durante la Primera Guerra Mundial, cuando el gobierno británico declaró la amnistía para las sufragistas y les encomendó la organización del reclutamiento de mujeres para sustituir la mano de obra masculina en la

producción. El feminismo socialista se declaró en contra de la guerra y se negó a negociar. Finalizada la guerra, se concedió el voto a las mujeres.

En América Latina el sufragismo no tuvo la misma relevancia y si bien prevalecieron en su participación sectores de las elites, también confluyeron sectores proletarios, liderados por el anarquismo y el socialismo.

El anarquismo tuvo gran relevancia en los orígenes del FEMINISMO ARGENTINO (v.), configurado por prácticas revolucionarias e integrantes obreras y de sectores populares. Con referentes como Virginia Bolten y Juana Rouco Buela, centraba su mirada en el matrimonio y la familia, buscando forjar relaciones libres. Cuestionaba al casamiento burgués como un medio de salvaguardar la transmisión capitalista de la propiedad, restringiendo la libertad civil y sexual.

Desde sus comienzos, las luchas de las mujeres por sus derechos se dividieron en una corriente burguesa, y otra clasista y sufragista. En 1910 tiene lugar en Buenos Aires el Primer Congreso Femenino Internacional de Argentina, presidido por Alicia Moreau de Justo, quien en 1918 funda la Unión Feminista Nacional. En 1920 se crea el Partido Feminista dirigido por Julieta Lanteri, varias veces candidata en elecciones nacionales. Es también destacada la acción de Carolina Muzzilli, joven obrera, escritora y líder socialista. No obstante, las mujeres adquirieron un rol relevante en la escena política argentina recién con la figura de María Eva Duarte de Perón, quien promovió en 1947 la ley de derechos políticos de la mujer.

Segunda ola o nuevo feminismo. Si bien al finalizar la Segunda Guerra Mundial las mujeres consiguieron el derecho al voto en casi toda Europa, paralelamente se produjo un reflujo de las luchas. De esta etapa se rescata como precursora a Emma Goldman, quien ya en 1910 había publicado Anarquismo y otros ensayos. Allí relacionaba la lucha feminista con la de la clase obrera al tiempo que hacía aportes sobre la sexualidad femenina. Simone de Beauvoir, con El segundo sexo (1949), y Betty Friedan, con el también consagrado Mística de la femineidad (1963), dieron voz y letra al sentir de mujeres de distintos lugares del mundo y hasta hoy son referenciadas como "iniciantes" del denominado nuevo feminismo, movimiento que comenzó a fines de los 60 del último siglo en Estados Unidos y Europa. Planteó la redefinición del concepto de PATRIARCADO (v.), los orígenes de la opresión de la mujer, el rol de la familia, la división sexual del trabajo y el trabajo doméstico, la sexualidad, la

reformulación de la separación de espacios público y privado –a partir del eslogan "lo personal es político"– y el estudio de la vida cotidiana. Puso de manifiesto que no puede darse un cambio social en las estructuras económicas si no se produce a la vez una transformación de las relaciones entre los sexos. Planteó la necesidad de búsqueda de una nueva identidad de las mujeres que redefina lo personal como imprescindible para el cambio político.

Aún hoy se considera que la igualdad jurídica y política reclamada por las mujeres del siglo XIX –en general conquistadas en el siglo XX– si bien constituyó un paso adelante, no fue suficiente para modificar en forma sustantiva el rol de las mujeres. Las limitaciones del sufragismo eran las propias del liberalismo burgués, y se concebía la emancipación de la mujer como igualdad ante la ley. Pero las causas de la opresión demostraron ser mucho más complejas y profundas, por lo que aún las revoluciones socialistas no significaron un cambio sustancial para la mayoría de las mujeres. Si bien hubo aportes esenciales, como los de Alexandra Kollontai, Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin, también el socialismo estaba teñido de una ideología patriarcal.

Esta oleada feminista asumió como desafío demostrar que la naturaleza no encadena a los seres humanos y les fija su destino: "no se nace mujer, se llega a serlo" (Simone de Beauvoir). Se reivindicó el derecho al placer sexual de las mujeres, rescatándose el orgasmo clitoridiano y el derecho a la libre elección, cuestionando la "heterosexualidad obligatoria".

Por primera vez se puso en entredicho que la mujer deba asumir como mandato biológico la crianza de los hijos, el cuidado de la familia y el trabajo doméstico. Todo ello implicó una crítica radical a las bases de la organización social. "Ya no se acepta al hombre como prototipo del ser humano, como universal. Luchamos, sí, porque no se nos niegue ningún derecho, pero luchamos, sobre todo, para acabar con la división de papeles en función del sexo" (Uría, Pineda y Oliván, 1985).

Radicales, socialistas y liberales. Tres corrientes entrecruzadas por las tendencias de la igualdad y la diferencia que, de modo esquemático, podemos sintetizar dentro de la segunda ola, la cual emerge a fines de los 60 y aproximadamente se extiende hasta comienzos de los 90.

El feminismo radical sostiene que la mayor contradicción social se produce en función del sexo y propugna una confrontación. Las mujeres estarían oprimidas

por las instituciones patriarcales que tienen el control sobre ellas y, fundamentalmente, sobre su reproducción. Shulamith Firestone, en su ya clásico La dialéctica de los sexos (1971), sostiene que las mujeres constituyen una clase social, pero “al contrario que en las clases económicas, las clases sexuales resultan directamente de una realidad biológica; el hombre y la mujer fueron creados diferentes y recibieron privilegios desiguales”. Propone como alternativa la necesidad de una nueva organización social, basada en comunidades donde se fomente la vida en común de parejas y amistad sin formalidades legales. El feminismo radical tiene como objetivos centrales: retomar el control sexual y reproductivo de las mujeres, y aumentar su poder económico, social y cultural; destruir las jerarquías y la supremacía de la ciencia; crear organizaciones no jerárquicas, solidarias y horizontales. Otro rasgo principal es la independencia total de los partidos políticos y los sindicatos.

El feminismo liberal, con peso especial en Estados Unidos, considera al capitalismo como el sistema que ofrece mayores posibilidades de lograr la igualdad entre los sexos. Cree que la causa principal de la opresión está dada por la cultura tradicional, que implica atraso y no favorece la emancipación de la mujer. El enemigo principal sería la falta de educación y el propio temor de las mujeres al éxito.

El feminismo socialista coincide con algunos análisis y aportes del feminismo radical, pero considerando que debe insertarse en el enfrentamiento global al sistema capitalista. Expresa también que los cambios en la estructura económica no son suficientes para eliminar la opresión de las mujeres. Relaciona la explotación de clase con la opresión de la mujer, planteando que esta es explotada por el capitalismo y oprimida por el patriarcado, sistema que es anterior al capitalismo y que fue variando históricamente. En general están a favor de la doble militancia contra ambos. Principalmente en Reino Unido y en España, tuvo bastante importancia en algunos países latinoamericanos, aunque adecuándose a sus características. Son los feminismos populares que se enfrentaron al colonialismo cultural y patriarcal.

En América Latina los feminismos tuvieron –y tienen– sus particularidades y fueron adquiriendo gran relevancia en los distintos países, en general a comienzos de los 80, en las transiciones democráticas posdictaduras. En un primer momento la preocupación fue articular las luchas de las mujeres contra el imperialismo. Un rasgo distintivo es la coincidencia con importantes movimientos de mujeres organizadas en torno a objetivos y demandas diversas,

algunas más puntuales o sectoriales –contra la carestía y la desocupación, por el agua, guarderías, etc.– y otras más generales, como las de militantes de partidos y movimientos revolucionarios, que relacionaron sus reivindicaciones con los cambios necesarios en la sociedad global. Sumamente heterogéneos, estaban constituidos básicamente por sectores populares: amas de casa, pobladoras de villas de emergencia, sindicalistas, trabajadoras de la salud, etc.; y aunque mayoritariamente no se reconocían como feministas, muchas veces compartían reclamos: divorcio, anticoncepción, aborto, patria potestad, eliminación de leyes discriminatorias, etc.

¿Igualdad versus diferencia? Dentro del feminismo radical, la mayoría se pronuncia también por el feminismo de la diferencia, que surge a comienzos de los 70 en Estados Unidos y Francia con el eslogan "Ser mujer es hermoso". Propagándose con fuerza en España e Italia, revaloriza lo femenino planteando una oposición radical a la cultura patriarcal y a todas las formas de poder, por considerarlo propio del varón. Rechazan la organización, la racionalidad y el discurso masculino, reivindicando por ejemplo que lo irracional y sensible es característico de la mujer. Revalorizan la maternidad, exaltando las tareas domésticas como algo creativo que se hace con las propias manos, rescatando el lenguaje del cuerpo, la inmensa capacidad de placer de la mujer y su supremacía sobre la mente. Resaltan la existencia de valores y culturas distintas para cada sexo. El mundo femenino se define en términos de antipoder o no poder. Sus principales ideólogas: Annie Leclerc y Luce Irigaray en Francia, Carla Lonzi y Luisa Muraro en Italia y Victoria Sendón de León en España.

Se centra en la diferencia sexual para establecer un programa de liberación de las mujeres hacia su auténtica identidad, fuera de los varones como referencia. Señala que diferencia no significa desigualdad y que lo contrario de la IGUALDAD (v.) no es la DIFERENCIA (v.), sino la desigualdad. Entre las fórmulas para crear otro "orden simbólico" se da mucha importancia al ARTE (v.): cine, literatura, música, plástica. De este feminismo surgió el sentimiento de la SORORIDAD (v.). Por otro lado, Luce Irigaray y Hélène Cixous innovaron la teoría feminista al insistir en la subversión del lenguaje masculino, la reivindicación de la escritura femenina y la creación de un saber femenino.

En Italia también surgió una importante corriente del feminismo de la diferencia. Si bien predominaban los grupos ligados a la política de izquierda, la obra de Carla Lonzi Escupamos sobre Hegel es una crítica despiadada a la cultura patriarcal: "La igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la

inferioridad de la mujer”. En el marco de esas ideas surgió la Librería de Mujeres de Milán, la Biblioteca de Mujeres de Parma y el concepto AFFIDAMENTO (v.), que implicó crear lazos sólidos entre mujeres, otorgándose confianza y autoridad unas a otras. Es la práctica social que rehabilita a la madre en su función simbólica, recuperando la grandeza perdida para poder construir al mismo tiempo la autoridad social femenina.

Se le contrapone el feminismo de la igualdad, que reconoce sus fuentes en las raíces ilustradas y el sufragismo, pero se plantea profundizar esa igualdad hasta abolir las diferencias artificiales en razón del sexo. En España, Empar Pineda y Celia Amorós abrieron el debate realizando un análisis clarificador acerca de las implicancias conservadoras de la tendencia extrema de la diferencia. Asimismo, en el seno del feminismo radical hay corrientes –como la radical materialista– que cuestionan severamente la diferencia. Christine Delphy la designa como neofemineidad, ya que tiene connotaciones biologistas y esencialistas, y en definitiva no hace sino afianzar los estereotipos sexuales, propios de una ideología reaccionaria. Las defensoras de la igualdad niegan la existencia de valores femeninos y señalan que la única diferencia válida es la que tiene su origen en la opresión. “Lo que se encuentra en la sociedad jerárquica actual no son machos o hembras, sino construcciones sociales que son los hombres y las mujeres” (Delphy, 1980).

Después de duras polémicas, se lograron eliminar las aristas más ríspidas de ambas tendencias e incluso se reconocen aportes mutuos, produciéndose lo que Amorós llama “la diferenciación de la igualdad y la igualación de la diferencia”. Las corrientes del feminismo que se proponen una alternativa de poder, como las socialistas y liberales, se pronuncian por la igualdad, aunque esta noción adquiere significados muy distintos para ambas.

Entre olas. El feminismo consiguió, desde mediados de los 70, colocar la cuestión de la emancipación de las mujeres en la agenda pública, realidad que comenzó a desarticularse y perder fuerza como movimiento social los años siguientes. Mediando la década de 1980, con el reconocimiento de las multiplicidades y de la heterogeneidad del movimiento, se produjo una crisis y grandes discusiones en su seno. La falta de paradigmas alternativos en la sociedad global después de la caída del muro de Berlín también lo afectó, observándose una significativa desmovilización, en especial en el hemisferio norte. Sin embargo, para algunxs autorxs, la producción teórica más importante tuvo lugar en esas dos últimas décadas, sin estar acompañada por un

movimiento social pujante, como había sucedido durante el principio de la segunda ola. Algunas hablan de una tercera ola.

También ha sucedido con otras teorías del conflicto que, precisamente en los períodos de ausencia de movilización social, la reflexión se extiende por aspectos teóricos no resueltos y antes simplificados. Es indudable que la teoría feminista ha absorbido elementos de nuevas propuestas dentro de la teoría social general, precisamente en un momento en que esta se fragmentaba por una crisis notable de paradigmas (Gomáriz, 1992).

Los debates que se fueron suscitando dan cuenta de las preocupaciones que se fueron desarrollando, así como los mitos que los feminismos fueron produciendo, como la naturaleza única y “ontológicamente buena” de la mujer, prevaleciente en las décadas de 1960 y 1970. Así, la producción de los 80, contrariando esta visión de observar lo común, subrayó la diversidad entre las mujeres, expresada según la clase, raza, etnia, cultura, preferencia sexual, etc. Esto sin dudas está fuertemente influenciado por el auge del pensamiento posmodernista y posestructuralista, pero también se basó en la propia evolución y experiencia del movimiento.

Respecto al poder, se critica la visión unilineal que se considera como prerrogativa masculina. Señala el carácter relacional entre los géneros y denuncia las estructuras de poder que se dan entre las mujeres. Los aportes del psicoanálisis permitieron visualizar la manipulación emocional que suelen ejercer las madres. Se rompe con la idea prevaleciente de la mujer víctima. Respecto al medio ambiente, el feminismo más institucionalizado de la igualdad polemiza con el ECOFEMINISMO (v.), aduciendo que defiende la relación mujer/naturaleza.

Este balance crítico, unido a las crisis que atravesaron los movimientos sociales y populares hace mella en los feminismos latinoamericanos. Según Gina Vargas (1998), en la década de 1990, en el marco de los procesos de transición democrática que se vivió en la mayoría de los países, el movimiento se enfrentó a nuevos escenarios y a una serie de tensiones y nudos críticos caracterizados por su ambivalencia. Realidad que fue extensiva a casi todas las manifestaciones sociales. En este contexto –años de transición entre gobiernos de facto y democráticos–, uno de los cambios significativos lo constituyó el pasar (en general) de una actitud antiestatista a una postura crítica pero negociadora con el Estado y los espacios internacionales.

En América Latina, más allá de las múltiples diferencias y matices entre las corrientes internas, podemos decir que confrontan, por un lado, un feminismo más institucionalizado –en donde las mujeres se agrupan dentro de ONG y en los partidos políticos–, y un feminismo más autónomo y radicalizado. El primero es heredero del feminismo de la igualdad de la década anterior y cree necesaria la negociación política. El segundo sostiene las banderas del feminismo radical aggiornado y cuestiona severamente la institucionalización del movimiento. Por otro lado, existen también amplios grupos de feministas denominadas populares, que tienen como prioridad la militancia y la inserción y articulación con movimientos sociales más amplios, recogiendo sus demandas e intentando nuevos liderazgos. Así, con la proliferación de asociaciones civiles, la participación de feministas en los gobiernos y organismos internacionales y la creación de ámbitos específicos en el Estado, se produjo una importante institucionalización del movimiento, de modo notoriamente creciente en la última década del siglo XX. Desde su espacio en las universidades, el feminismo aumentó la investigación y la construcción de tesis, profundizando y complejizando sus reflexiones con mayor rigor académico. Se abrió el abanico de escuelas y propuestas, incluidas las referentes a la discusión estratégica sobre los procesos de emancipación.

La tercera ola: el género en disputa. Sin fechas precisas ni unanimidad respecto al comienzo de las oleadas, podemos afirmar que esta tercera ola es un proceso que se fue impulsando desde comienzos de los 90 y adquirió más fuerza en el inicio del presente siglo. Producto de las críticas que ya se venían realizando a la teoría feminista, desde los países periféricos, considerándola una visión hegemónica de mujeres blancas de sectores medios predominantemente de Estados Unidos y Europa (hoy llamadas cisfeministas), emergieron nuevas corrientes y sujetas sociales. Las negras, indígenas, mestizas, lesbianas, jóvenas, marronas fortalecieron los “feminismos de la diáspora” al decir de Dora Barrancos (2018). Estas nuevas actoras y visiones pueden enmarcarse en las nuevas corrientes de FEMINISMO DESCOLONIAL (v.) y FEMINISMOS DEL SUR (v.), amplios e inclusivos de las diversidades étnicas, etarias, de clase y sexo-genéricas.

Un hecho predominante en esta ola fue el cuestionamiento a la sexualidad heterosexista y el surgimiento de lo que se denominó la “teoría queer” (v. QUEER). Los aportes de autoras como Teresa De Lauretis con su “tecnología del género”, la importantísima obra de Judith Butler, con su ya clásico El género en disputa, revolucionaron las ideas feministas y trastocaron el concepto de

género. Cabe también destacar a Monique Wittig como una de las pioneras de esta nueva corriente, que ya en 1980 –discutiendo con Adrienne Rich (quien desde el continuum lesbiano no abandonaba el concepto de mujer)– planteaba la visibilización lésbica por fuera del colectivo de mujeres. Estos aportes son motivo de fuertes debates, tensiones y enfrentamientos en los feminismos actuales.

Cuarta ola: no violencia y justicia. Si bien para muchxs aún se está viviendo la cresta de la tercera ola, hay quienes indican que una cuarta ola se inició en la segunda década del siglo XXI a partir de manifestaciones multitudinarias en diversos países denunciando la violencia contra las mujeres y reclamando que la paridad y la defensa de los derechos humanos de las mujeres se constituya como agenda prioritaria. Las recupera como sujeto político, y entre los principales objetivos se sitúa la paridad, evidenciando su parcialidad en la representación política. La reclama para periodistas, deportistas, científicas, académicas, editoras, juristas, actrices y profesionales diversas. Esta cuarta ola logra una gran articulación y visibilización a través de las redes sociales con la producción creativa de contenidos audiovisuales y escritos de carácter filosófico, político, económico, social, ecológico y cultural.

La británica Prudence Chamberlain señala que su objetivo central es la justicia para las mujeres y de manera particular la denuncia contra el acoso y la violencia sexual. Luisa Posada Kubissa (2012) aduce que dicha ola es un movimiento reactivo y una rebelión contra la configuración del “patriarcado violento” que se manifiesta “como violación, como acoso, como maltrato, como asesinato, como desigualdad económica y laboral, como pornografía, como prostitución, como trata […] Hoy habría que añadir otros fenómenos de este poder sexualmente expresado, como la práctica de los vientres de alquiler”. En Argentina, Florencia Alcaraz, del colectivo NI UNA MENOS (v.), derivado de la masiva marcha del 3 de junio de 2015, señala: “Es un feminismo popular, que se construye de abajo hacia arriba, que tiene un componente muy vinculado a los movimientos sociales y que habilita a muchas más a ser feministas […]. Se corrieron los márgenes y los límites y el feminismo logró llegar a muchísimas más mujeres”.

El Me Too, el paro Internacional de Mujeres del 8M y las históricas manifestaciones protagonizadas por millones de mujeres en Argentina y distintos países reclamando el derecho al ABORTO (v.) son claras manifestaciones de esta cuarta ola, también llamada violeta o marea verde, o quinta etapa, según otra manera de recorrer el feminismo en nuestras regiones.

Stephanie Rivera señala que en América Latina cabría hablar de cinco etapas en la periodización de los feminismos. La primera, previa al siglo XX, abarcaría distintas luchas y protagonistas, aunque no se reconozcan como feministas: las luchadoras por la independencia, la igualdad en la educación, la voz de las mujeres en la primera prensa escrita, etc. La segunda es la de las sufragistas. La tercera es la del Silencio, así caracterizada por Julieta Kirkwood, pionera feminista chilena de la segunda ola, para aludir a los años de las dictaduras, etapa que se extiende hasta los 90 e incluye los procesos de recuperación de las democracias y apertura a los feminismos. Durante esos años se realizó el I ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES (v.), que continuaron de modo ininterrumpido hasta la fecha. También a partir de 1981 se realizaron los ENCUENTROS FEMINISTAS LATINOAMERICANOS Y DEL CARIBE (v.). La cuarta etapa es similar a la aludida a la cuarta ola y la quinta se da en la actualidad, avanzado el siglo XXI.

Los desafío actuales. La masividad y heterogeneidad de los feminismos hoy dan cuenta de un importante activismo joven que traspasa los límites del movimiento, el pensamiento binario y las ideas feministas, accediendo a múltiples espacios con gran visibilidad en la opinión pública. Esto agranda la esperanza de lograr demandas pendientes en pos de la paridad genérica, que posibilite avanzar en la caída del patriarcado; a la vez que alienta cuestionamientos, tensiones y desafíos. Como ser: ¿la prostitución es explotación sexual o trabajo? ¿El camino es la legalización, regulación o abolicionismo? ¿El alquiler de vientres es una práctica coherente con la ideología feminista? ¿Cómo se posiciona el feminismo ante la pornografía? ¿Y ante las distintas intervenciones tecnológicas y reproductivas? ¿Las disidencias sexuales son parte de los feminismos y se constituyen en nuevos sujetos políticos o deben canalizar su lucha de manera independiente, en alianza con el movimiento feminista? ¿Los varones pueden ser feministas? ¿Los varones trans son parte del movimiento? ¿Es posible un feminismo neoliberal de derecha? ¿La interseccionalidad es el camino a seguir?

Cada interrogante se abre en un caleidoscopio de nuevos interrogantes y posibles sendas a andar. El gran desafío es atender el cuestionamiento como un nuevo escalón a subir hacia comunidades sin desigualdades de derechos ni oportunidades.

Encerrarnos en posiciones dicotómicas es, en la mayoría de los casos, alejarnos de los fines que dan origen a los feminismos y perpetuarnos en lógicas opresivas.

Hubo y hay logros muy importantes. No obstante, falta mucho por hacer. Violaciones, FEMICIDIOS/FEMINICIDIOS (v.) continúan produciéndose casi a diario. Las mujeres seguimos siendo las más pobres: cobramos menos que los varones, realizamos los trabajos más precarios y nos hacemos cargo de la totalidad o la mayor parte del trabajo doméstico y de cuidados (v. CUIDADO y ECONOMÍA FEMINISTA).

La sororidad que despertó con fuerza en esta década, propiciada por las nuevas formas de comunicación viral, inmediata, horizontal, genera una red que nos consolida a diario. Desde todos los territorios, disciplinas, iniciativas, se hallan mentes y voluntades lúcidas que ponen su trabajo y compromiso en transformar la lógica imperante. El trabajo es arduo y profundo.

Véase: C. Amorós (1986), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Madrid, Anthropos. – F. Angilletta (2017), “Feminismos: notas para su acción política”, en F. Angilletta, M. D’Alessandro y M. Mariasch, ¿El futuro es feminista?, Buenos Aires, Le Monde Diplomatique-Capital Intelectual. – D. Barrancos (2018), “La histórica lucha por la igualdad”, en AA. VV., El Atlas de la revolución de las mujeres, Buenos Aires, Le Monde Diplomatique-Capital Intelectual. – M. D’Alessandro (2017), “Si hay futuro es feminista”, en F. Angilletta, M. D’Alessandro y M. Mariasch, ¿El futuro es feminista?, Buenos Aires, Le Monde Diplomatique-Capital Intelectual. – C. Delphy (1980), Por un feminismo materialista, Barcelona, La Sal. – S. Gamba (coord.) (2008), Diccionario de estudios de género y feminismos, Buenos Aires, Biblos; (coord.) (2019), Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos, La Plata, Pixel-Popova. – E. Gomáriz (1992), “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas”, en AA. VV., Fin de siglo: género y cambio civilizatorio, Santiago de Chile, Isis Internacional. – L. Posada Kubissa (2012), Sexo, vindicación y pensamiento: estudios de teoría feminista, Madrid, Huerga y Fierro. – N. Stoltz Chinchilla (1982), “Ideologías del feminismo liberal, radical y marxista”, en M. León (comp.), Sociedad, subordinación y feminismo, Bogotá, ACEP. –P. Uría, E. Pineda y M. Oliván (1985), Polémicas feministas, Madrid, Revolución. – G. Vargas Valente (1998), “Nuevos derroteros de los feminismos latinoamericanos en los 90”, en C. Olea (comp.), El movimiento feminista en América Latina, Lima, Flora Tristán.

SUSANA B. GAMBA

FEMINISMOS JURÍDICOS. Se llama así a los diversos productos efecto de las intervenciones feministas en el campo jurídico. En sentido estricto, la relación del movimiento feminista con el derecho es constitutiva, al menos si se adhiere al relato histórico que señala a las acciones por la igualdad de las mujeres durante las revoluciones modernas como un momento de prefiguración feminista. En efecto, aquellas acciones reclaman la coherencia del principio de igualdad que, a partir de su declaración universal, constituye un eje de regulación legal de la vida ciudadana. Por lo tanto, los primeros gestos que dan lugar a lo que tiempo más tarde se configura como movimiento feminista se vinculan con la declaración de un principio jurídico. A su vez, la organización primigenia de los feminismos como movimiento remite a las acciones sufragistas de mediados de siglo XIX. En la medida en que la piedra de toque para la articulación del movimiento feminista se halla en la lucha por la igualdad de derechos, la relación de los feminismos con el campo jurídico se vuelve indisociable.

Las incursiones y creaciones feministas se despliegan en diversas fases o momentos, sobre una variedad inagotable de ámbitos y modalidades allende lo jurídico. La adjetivación jurídica refiere a los procesos de institucionalización académica y el ajuste del pensamiento feminista a los protocolos de los campos del conocimiento que se producen a partir de los 70 en las universidades de Estados Unidos. Es allí donde se acuña el nombre Feminist Jurisprudence y sus variaciones Feminist Legal Thought y Feminist Legal Studies. El clima sociopolítico de aquella década, colmado de protestas a favor de la igualdad de derechos de diversos sectores marginados, es el escenario y el motor para la revitalización del movimiento feminista. En ese ambiente de agitación política se produce un marcado incremento de la matrícula femenina en las universidades, en especial en las facultades de derecho. El cambio en la composición de la población estudiantil fortalece las posibilidades de incorporar a los programas de estudio problemáticas negadas por el canon jurídico, como todo lo concerniente a los derechos de las mujeres, la sexualidad y asuntos de lo doméstico, desconocidos por una tradición que considera que el ámbito de regulación legal se limita al espacio público. Las ideas feministas se plasman también en cursos, como el que ofrece en 1970 Ruth Bader Ginsburg en la Rutgers Law School, y en 1972 se funda, desde la misma institución, la primera revista especializada, The Women’s Rights Law Reporter. Los cursos y las publicaciones se expanden en diversas universidades estadounidenses y se diseñan en aquel primer momento con el propósito de desarrollar una doctrina jurídica sobre el trato

desigual hacia las mujeres en el derecho y en la sociedad en general. El propósito de aquellas profesoras y estudiantes del derecho pioneras es mostrar los sesgos en la aplicación del derecho y proponer una legislación que los subsane desde el enfoque de la discriminación y bajo el modelo de igualación o asimilación, que promueve la igualdad en tanto semejanza y boga por la equiparación de trato y oportunidades mediante la regulación legal. No obstante, la sospecha sobre los límites de la discriminación y el cuestionamiento a la neutralidad de los términos jurídicos llevan a considerar que la posición social de las mujeres debe ser atendida en su específica condición. Hacia fines de los 70, el debate feminista igualdad/diferencia se replica en términos jurídicos entre aquellas que sostienen la necesidad de resguardar la neutralidad y la igualdad como asimilación y aquellas que defienden legislaciones especiales que garanticen un trato justo a las necesidades específicas de las mujeres en tanto grupo. La crítica ya no se orienta a la incorrecta aplicación de las leyes sino a los sesgos intrínsecos de la normativa jurídica. No obstante, la disyuntiva igualdad/diferencia es de inmediato cuestionada en la medida en que se limita a reorganizar los términos de un derecho cuyos principios son androcéntricos. La exponente más destacada de esta advertencia es Catharine MacKinnon, quien desarrolla un modelo de jurisprudencia feminista sobre la base de conceptos y esquemas marxianos. Esta pensadora parte de la convicción de que la neutralidad del lenguaje jurídico vela la funcionalidad del derecho para el dominio masculino. La posibilidad de abonar jurídicamente a una igualdad significativa para las mujeres supone la reconstrucción del campo en los términos de una jurisprudencia feminista, basada en la experiencia de las mujeres que, para MacKinnon, se cifra en la condición de subordinación sexual. Las propuestas programáticas para una jurisprudencia feminista son habituales en los feminismos jurídicos desde fines de los 70 y hasta mediados de los 80 y, hacia el final de esta década, son fuertemente cuestionadas a partir de la recepción feminista de los lineamientos posmodernos. El basamento crítico de lo que se denomina posmodernidad se centra en los efectos absolutistas de los universales modernos. La crítica a los valores y a los principios ilustrados lleva a disputar aquellas formulaciones consideradas esencialistas, como las que remiten a nociones totalizantes de una experiencia o conciencia o lugar de las mujeres. Para las feministas, la crítica a los universales modernos conlleva la crítica a los universales de los feminismos, en la medida en que estos suponen una característica común o una condición general para todo el amplio, diverso y desigual conjunto de las mujeres. Esta crítica es impulsada por grupos de lesbofeministas y de feministas negras que advierten la discordancia entre sus experiencias de vida con la de “la mujer” referida por las feministas blancas de

clase media urbana que, en definitiva, son quienes ocupan los mejores cargos docentes y editoriales del hacer jurídico feminista académico. El cuestionamiento al universal mujer posibilita la discusión sobre los privilegios de algunas feministas, por lo general, aquellas cuyas voces encuentran espacio y legitimidad institucional para hablar y escribir en nombre de las mujeres. Asimismo, el sujeto de los feminismos, centrado por tradición en la figura de la mujer, es puesto en discusión para dar paso a interrogantes sobre modos más amplios y democráticos de construir referencialidades políticas no representativas y no centradas en un sujeto genéricamente predefinido.

El derrotero de estas discusiones delimita la configuración de los feminismos jurídicos como área de enseñanza e investigación académica, cuyos efectos se traducen no solo en un creciente grupo de textos, cursos y conferencias sino, también, en una serie de estrategias para el litigio, la obtención de fallos y la promulgación legislativa, campañas, asesoramiento, patrocinio y distintas intervenciones en cortes nacionales e internacionales. La riqueza de la producción jurídica feminista se vincula de manera directa con la variedad de posiciones de quienes forman esta área de investigación y acción jurídica. En efecto, la mención en plural de los feminismos se justifica en la voluntad de dar cuenta de esa heterogeneidad como rasgo característico. En tal sentido, no es posible considerar a los feminismos jurídicos como una teoría, esto es, un conjunto de proposiciones relacionadas de manera coherente. Pero sí es posible reconocer un cúmulo de ideas relativas al derecho que se sostienen desde un posicionamiento feminista, en sus muchas variantes. Asimismo, los escasos acuerdos que se reconocen en las distintas posturas son tan contundentes que bien pueden asumirse como axiomas o principios generales de los feminismos jurídicos. En primer lugar, desde las distintas posiciones feministas se impugna la neutralidad del sujeto del derecho por cuanto que este responde a la abstracción de ciertas características definidas. Las feministas jurídicas advierten que el sujeto del derecho se presenta como una figura abstracta pero que, en verdad, el derecho se erige sobre un sujeto concreto que en su materialidad se ajusta a los requisitos de una normatividad de varón blanco burgués adulto y capaz física y mentalmente. Por consiguiente, desde los feminismos se afirma que el derecho no es neutral sino androcéntrico, esto es, que opera para consolidar los privilegios de una masculinidad normativa. Desde este presupuesto se infiere la condición política del derecho como algo inevitable. En tal sentido, desde los feminismos se asume el condicionamiento o posicionamiento político como un prerrequisito ineludible del accionar jurídico. En efecto, un segundo postulado sostiene la indisoluble relación entre teoría y

práctica, esto es, se acoge una concepción del conocimiento en tanto praxis, tesis que marca una diferencia radical con el objetivismo positivista de la ciencia jurídica liberal predominante. En tercer lugar, la condición política del derecho pone de relieve la concurrencia de diversos discursos para la articulación de la trama jurídica, es decir, se asume la autonomía del derecho como una característica relativa. Las intervenciones feministas en el derecho parten de esta premisa y se urden en la articulación de saberes jurídicos y extrajurídicos. La intersección deliberada entre distintas disciplinas y conocimientos del accionar político es el tercer postulado del hacer jurídico feminista.

La producción de estudios jurídicos feministas tiene lugar en otros puntos del mapa, como en centros universitarios de algunos países europeos, en Australia y en varios países de América Latina, región que cuenta con un conjunto creciente de textos y distintas intervenciones que, sin embargo, no convergen en la institucionalización de un área feminista específica. El reconocimiento de los feminismos como corriente de pensamiento por parte de la academia jurídica regional es fragmentado y errático. Como corolario de ello, gran parte de las asignaturas curriculares con contenidos feministas son denominadas en términos de género y derecho. Desde fines de los 80, la categoría de género es integrada cada vez con mayor presencia en el derecho internacional y en los ámbitos universitarios de la región, especialmente a partir de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, organizada por la ONU y celebrada en Beijing en 1995. Existen apropiaciones y continuidades entre los feminismos jurídicos latinoamericanos y las propuestas del Feminist Legal Thought estadounidense. No obstante, la producción latinoamericana ostenta su singular originalidad que se destaca, primero, en la marcada influencia de los grupos activistas regionales, cuyo accionar propaga un caudal ideario y político que nutre las producciones académicas de manera decisiva (aunque no siempre reconocida). Segundo, la tradición del movimiento de Derechos Humanos es un cimiento político y conceptual para toda la producción jurídica regional y, desde ya, también para el pensamiento feminista. El asidero político regional, legado de los grupos feministas a nivel subcontinental y del movimiento de derechos humanos, marca en la producción jurídica feminista de América Latina una diferencia específica respecto de las producciones estadounidenses.

Dentro del continente latinoamericano, Argentina ostenta de manera especial aquella conexión del pensamiento jurídico con el accionar en derechos humanos. En este país, la plasticidad del discurso legal se aprovecha al máximo por los diversos sectores del activismo político, que intervienen de manera constante en

las demandas por sanciones legislativas, en los argumentos y la redacción de las legislaciones y en la exigencia de la aplicación de normativas vigentes. Son incontables las iniciativas que desde los feminismos y, más en general, desde el amplio movimiento de mujeres y de las disidencias sexuales se llevan adelante a favor de la expansión de derechos. Un recorrido sobre esas acciones debe remontarse por lo menos a principios del siglo XX y considerar, entre otros hitos, la particular audacia de las agrupaciones de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en su lucha por los derechos humanos durante la última dictadura militar (1976-1983), la firmeza de colectivos feministas organizados para resguardar derechos relativos a la autonomía de las mujeres en la reforma constitucional de 1994, el tesón y la creatividad de colectivos transfeministas en la redacción y sanción de la ley 26.743/12 de identidad de género y la imponente fuerza de articulación y propagación del movimiento feminista y de mujeres en la lucha por la práctica y la legalización del aborto seguro y gratuito. En el ámbito de la academia legal, las intervenciones feministas son cada vez más eminentes, tanto por su copiosidad como por la incidencia articulada con otros ámbitos de la vida político-jurídica. El accionar feminista en el campo del derecho universitario se despliega, sobre todo, en la promoción de recursos para la formación –como la búsqueda de espacios de investigación, la promulgación de programas de enseñanza y la inclusión de contenidos feministas en las asignaturas generales, la organización de publicaciones y eventos específicos– y en la participación en los centros de extensión –con medidas como el diseño y la aplicación de protocolos de acción ante situaciones de violencia de género, el dictado de seminarios especializados y abiertos a la comunidad, la vinculación con centros y agrupaciones estudiantiles y docentes para la acción política–. Esas intervenciones se vinculan con otros espacios no académicos del activismo feminista, organizaciones de la militancia, asociaciones civiles y, también, distintas esferas de la institucionalidad política y jurídica, en lo legislativo y judicial, de modo que la referencia a los feminismos jurídicos en Argentina exige traspasar los límites de lo académico. Este amplio y activo marco político confluye en una praxis jurídica feminista con posibilidades y efectos irregulares en función de las marcadas diferencias entre cada punto del país. Con todo, es posible afirmar que, a pesar del tenue y dificultoso reconocimiento institucional, las universidades argentinas son un enclave de acción jurídica feminista que, a su vez, rebasa por mucho los límites de lo académico. Los feminismos jurídicos en ese país se destacan tanto en la enseñanza legal y en las investigaciones académicas como en las intervenciones para la institucionalización del género en el Poder Judicial, en la acción conjunta de profesionales del derecho con distintos sectores del activismo para la movilización por sanciones legislativas y

la aplicación de normativas vigentes, en la intervención colectiva para la defensa frente a hechos de violencia y para la redacción de sentencias judiciales. Y, en general, para la conformación de horizontes políticos y posibilidades jurídicas no androcéntricas.

Véase: K. Bartlett y R. Kennedy (eds.) (1991), Feminist Legal Theory, Oxford, Westview Press. – P. Bergallo y A. Moreno (coords.) (2017), Hacia políticas judiciales de género, Buenos Aires, Jusbaires. – H. Birgin (ed.) (2000), El derecho en el género y el género en el derecho, Buenos Aires, Biblos. – L. Cabal y C. Motta (eds.) (2006), Más allá del derecho: justicia y género en América Latina, Bogotá, Siglo del Hombre. – M. Costa (2016), Feminismos jurídicos, Buenos Aires, Didot. – M. Costa y R. Lerussi (2018), “Los feminismos jurídicos en la Argentina. Notas para pensar un campo emergente”, Estudos Feministas, 26(1).

MALENA COSTA WEGSMAN

FEMINISMOS NEGROS. El feminismo negro emerge, en Argentina, como plataforma para que contemos nuestras historias. Voces que estuvieron ocultas por muchas generaciones ahora dejan de presentarse desde los márgenes. Hacía falta llenar el vacío en el centro con las narraciones negadas, del pasado y del presente, ya que se siguen construyendo a partir de nuestra perspectiva. El proceso iniciado hace unos años muestra un renovado interés en la participación activa de las mujeres negras y afros como colectivo. Es decir, diferentes sectores sociales, con diferentes prácticas, se han sumado en su interés a la construcción de un discurso político afrocentrado. Para las mujeres lideresas, sin embargo, subsisten prácticas y conceptualizaciones que reproducen su lugar subordinado en la sociedad. Al discurso hegemónico le cuesta seguir ocultando que fueron surgiendo otros feminismos, considerados, bajo su punto de vista, periféricos o marginales. Mientras tanto, las letras, las palabras y los cuerpos insumisos abrazan otros tipos de feminismos.

La lucha nace rompiendo cadenas, estructuras y silencios, pero se recalca la necesidad de espacios no mixtos donde seguir forjando lazos, abrazar diferentes negritudes y encontrarse con vivencias. Un sinfín de posibilidades y de pensamientos se abren desde experiencias de opresiones individuales, antes aisladas, transformándose, poco a poco, en un solo objetivo colectivo: el cese de toda discriminación. Los distintos tipos de feminismos son tan necesarios como necesaria es la comprensión de la interseccionalidad y la diversidad en todas sus vertientes. Muchas de nosotras nos hemos formado en la idea de que el feminismo nace en la Ilustración, relatando la historia desde una porción del mundo que es Europa. Ignorando así todos los hechos de mujeres quienes, en otros continentes, también libraron batallas contra el patriarcado.

Situadas en estas latitudes, deberíamos comenzar con la narrativa desde María Remedios del Valle, ya que las personas negras desaparecimos de la historia argentina desde mitad del siglo XIX y reaparecimos, mágicamente, en el siglo XXI. No hay duda de que hubo una decisión planificada de relegar nuestros relatos. Lxs afroargentinxs son el secreto mejor guardado. Es como si estuviera todo el tiempo esa pregunta retórica: ¿dónde están lxs negrxs argentinxs?, puesto que, para la mayor parte de la sociedad, lxs afros no existíamos y no existimos.

Considerar una sola teoría feminista en Argentina pone a los feminismos como una sólida estructura y para nosotras no lo es, pero sí lo son algunas mujeres que

piensan y actúan como si los feminismos les pertenecieran y todo debe y tiene que pasar por ellas. Cómo pensar, cómo escribir y cómo decidir. Para nosotras, los feminismos negros y afros son múltiples: nacimos y nos construimos plurales, emergentes necesarios para nuestras corporalidades.

La calle es nuestra trinchera y nuestra construcción, la calle nos impulsó a pelear y desde ahí vamos también escribiendo teorías, desarrollos académicos desde nuestras prácticas porque si nosotras somos lo otro, nosotras también pensamos quiénes nos ponen en esos lugares y disfrutan los privilegios que puedan interpelarse/deconstruirse. Estas diferencias como dinámicas complejas se afianzan y se traducen en discriminaciones en la realidad de las personas, retomando características como raza, género, clase o situación económica, educación, edad, estética, ubicación geográfica, elementos lingüísticos, religiosos, entre muchos otros. No basta con no ser racista, hay que ser antirracista (Davis, 2005).

Es una de nuestras consignas más fuertes ya que en un país con mucha y destacada historia del movimiento de mujeres, nosotras hemos tenido nuestro primer taller en el XXXI Encuentro Nacional de Mujeres en la ciudad de Rosario. Se hace imprescindible interpelar a la sociedad en su conjunto y al feminismo en particular para tener una puesta en común y de crecimiento para promover el armado de redes sociales, políticas y culturales que den cuenta de una corriente que crezca con posibilidad para el conjunto de mujeres y desarrolle el entramado del que tanto se habla como la expresión de sororidad y amorosidad.

Existen además mujeres lideresas que nos precedieron pero que quizás no se nombraron como feministas, aunque sí abrieron caminos para que hoy hablemos de feminismos negros.

María Remedios del Valle, mujer negra que luchó junto a Belgrano, formaba parte de lo que se dio en llamar las “niñas de Ayohúma”. Era de esas mujeres que excedía solo el cuidado de los heridos, por eso se la llamó la Madre de la Patria. Murió en extrema pobreza y desde 2013, con la ley 26.852, el 8 de noviembre se celebra el Día de lxs Afroargentinxs y de la Cultura Afro, recordando la fecha de fallecimiento de esta heroína de la historia.

Véase: G. Anzaldúa (2016), Borderlands: la frontera, Madrid, Capitán Swing. – Combahee River (1977), Manifiesto Colectiva del Rio Combahee: una declaración negra feminista, Boston. – A. Y. Davis (2005), Mujeres, raza y clase, Buenos Aires, Akal. – b. hooks (s/d), El feminismo es para todo el mundo, Madrid, Traficantes de Sueños. – M. Jabardo (ed.) (2012), Feminismos negros: una antología, Madrid, Traficantes de Sueños.

GLADYS FLORES

FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA. Es el proceso caracterizado por el aumento creciente de las mujeres entre la población en situación de pobreza. Se trata de una expresión difundida desde finales de la década de 1970, a partir del trabajo de la investigadora Diana Pearce en su libro La feminización de la pobreza: mujer, trabajo y bienestar (1978). Los dos elementos que inicialmente la identificaban eran: 1) un predominio cuantitativo de las mujeres entre los pobres, y 2) el impacto no fortuito, con sesgo de género, de las causas de la pobreza. Durante la década de 1980, feministas del llamado "tercer mundo" propusieron diversos análisis sobre la pobreza que, desde la perspectiva de género, sirvieron para señalar una serie de fenómenos que afectaban de manera específica a las mujeres. A lo largo de la década de 1990 la "feminización de la pobreza" se incorporó a los discursos en torno al desarrollo y las políticas sociales a nivel global. Fruto de este proceso, el concepto se fue ampliando para añadir nuevas características: 3) la feminización de la pobreza como tendencia que tiende a consolidarse, no simplemente un estado en una coyuntura histórica determinada, y 4) la necesidad de visibilidad de la pobreza femenina y sus manifestaciones.

Sobre los factores desencadenantes de este fenómeno se han mencionado las asimetrías de género en materia de derechos, prestaciones y recursos; las consecuencias diferenciadas de la reestructuración neoliberal, la globalización y los procesos de migración, desplazamientos y conflictos; la recesión y los recortes en el gasto público; la informalización en el trabajo; el uso diferencial del tiempo; la maternidad precoz; el déficit en educación y salud, así como la sobrecarga de trabajo en razón de las triples jornadas laborales de las mujeres (cuidados, tareas domésticas y empleo).

A pesar de las desventajas estructurales, las mujeres con su masiva incorporación al mundo laboral incrementaron los aportes a la producción, tanto en el mercado formal como informal. Además, como resultado de procesos vinculados al fenómeno globalizatorio, en especial el debilitamiento sufrido por el Estado nación y el adelgazamiento de sus responsabilidades en materia de provisión social, las mujeres han intensificado las labores que despliegan en la esfera reproductiva.

Estos sustanciales aportes de las mujeres a las economías locales, nacionales y globales no han sido todavía reconocidos con justicia por el mercado, por el

orden social ni por el Estado. Por el contrario, las respuestas que en muchos casos se promueven, a los fines del alivio de la pobreza, implican, en términos generales, la profundización de la división sexual del trabajo y no logran mitigar el empobrecimiento material de las mujeres ni el empeoramiento de sus condiciones de vida y la vulneración de sus derechos fundamentales.

En la IV Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, se afirmó que, del total de personas en situación de pobreza en el mundo –que en ese momento se calculaba en 1700 millones– el 70% eran mujeres. Ello llevó a que, en la Plataforma de Acción de Beijing –uno de los documentos emblemáticos en la historia de iniciativas concretas en pos de efectivizar los derechos, desde la perspectiva de género– se dedicara una de las doce áreas críticas a la erradicación de la pobreza que enfrentaban las mujeres. El dato estadístico proporcionado por la ONU fue valorado como una prueba irrefutable de que la pobreza en el mundo tenía “rostro de mujer”, expresión que tuvo amplia difusión en aquella década.

Más adelante en el tiempo, llegado el siglo XXI, el panorama continúa siendo desfavorable a las mujeres, toda vez que son mayoría entre la población más pobre. En todo el mundo se calcula que 600 millones de mujeres trabajan en empleos muy inseguros; que asumen entre dos y diez veces más trabajo de cuidados no remunerados que los hombres; que trabajan más horas al día que los hombres si se contabiliza la carga total de trabajo, tanto remunerado como no remunerado; y que perciben los salarios más bajos, pues, a escala global, la brecha salarial entre hombres y mujeres es del 24%, y al ritmo actual serán necesarios 170 años para cerrarla (Oxfam, 2018). En un Informe de ONU Mujeres (2018) que analiza los avances en los diecisiete objetivos de desarrollo sostenible, se alerta que datos relativos a 89 países muestran que hay 4,4 millones más de mujeres que viven en la extrema pobreza, en comparación con los hombres.

En América Latina, el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe da cuenta de que más de la mitad de las mujeres en la Región –aproximadamente un 55%– no tiene ingresos propios o sus salarios son inferiores a 1 salario mínimo (Cepal, 2016). Es decir que un amplio porcentaje de las mujeres de América Latina no recibe remuneración por su trabajo, no participa del mercado laboral, no cuenta con protección social (asociada al empleo formal), tampoco recibe transferencias del Estado, de familiares, pensión alimenticia o jubilación (ni tendrá derecho a ella) y no tiene propiedades ni

activos a su nombre (Cepal, 2011).

Como categoría analítica, la “feminización de la pobreza” ha sido objeto de debates, pues ha comprendido procesos histórico-sociales heterogéneos que no admiten ser encuadrados en una única y estática noción. En la década de 1980, investigaciones realizadas sobre hogares pobres dieron cuenta de la desventaja que sufrían aquellas unidades encabezadas por mujeres, en comparación con las de jefatura masculina. Se estableció un vínculo definitivo entre los hogares encabezados por mujeres y el concepto de una “feminización global de la pobreza”; tales hogares asumieron una condición virtualmente categórica como “los más pobres de los pobres” (Chant, 2003). Se entendía que la jefatura femenina exacerbaba la pobreza en razón de las triples jornadas laborales de las mujeres y su escasez de tiempo y recursos; de la discriminación de la que eran objeto en el mercado laboral y de la reproducción intergeneracional de la pobreza a la que contribuían, al no poder garantizar el bienestar de sus familias.

Todas estas aseveraciones comenzaron a ser cuestionadas: aunque la realidad muestra que las mujeres experimentan de manera desproporcionada desigualdades sociales y económicas, estas desventajas no podían asignarse de manera automática a los hogares de jefatura femenina. Se señaló también que era posible encontrar hogares encabezados por mujeres en segmentos de ingresos medios y altos, y que la supuesta relación entre los niveles de pobreza a escala nacional o regional y las proporciones de mujeres jefas de hogar no tenía evidencia, lo mismo que las tendencias de pobreza y la incidencia del encabezamiento femenino de los hogares.

Se indicó, además, como falencia, la recogida de datos, por cuanto los sistemas predominantes de recolección estadística, al considerar el hogar como unidad de análisis, dificultan la medición del grado de feminización de la pobreza.

La asociación que se hacía entre pobreza y jefatura femenina del hogar parecía sugerir que la primera se debía más a las características del hogar de quien lo encabeza que a los contextos macrosociales y económicos en los que se sitúan estos hogares; además, no se ingresaba a esa unidad familiar para indagar cómo se distribuía el ingreso, las tareas domésticas, las labores de cuidado.

Esta concepción inicial de la feminización de la pobreza se valoró como incapaz de contemplar las diferencias hacia dentro del colectivo mujeres, a la vez que generaba una serie de estereotipos que no revelaban la diversidad de

experiencias de pobreza en su relación con el género.

El debate también se dio con relación a los contornos borrosos del concepto, marcándose que podía utilizarse tanto para indicar que la pobreza tiene una mayor incidencia en las mujeres que en los hombres, como para calificar que la pobreza de las primeras es más severa que en los segundos. Significados distintos que dan cuenta de la extensión de la noción y de la multidimensionalidad de este fenómeno.

Otras críticas marcaron que no había novedad en la propuesta de utilización de este término, pues la proporción de mujeres entre las personas pobres habría permanecido inalterada durante mucho tiempo. Se replicó que, aun cuando no fuera innovador, sí lo era la percepción del fenómeno, fruto, entre otros factores, del trabajo constante de los movimientos de mujeres y feministas que venían a poner luz sobre una situación que no había sido, hasta el momento, suficientemente examinada por las ciencias sociales.

Por encima de las debilidades señaladas al término, la utilización de la noción de feminización de la pobreza fue estratégica en la década de 1990 para instalar en la agenda del desarrollo la temática de género e instar a que las políticas públicas la consideraran como diagnóstico de situaciones que revelaban la necesidad de adoptar medidas más amplias de mitigación y/o combate a la pobreza, incorporando la mirada de género.

Por su parte, los análisis críticos sobre el vínculo entre la jefatura femenina y la pobreza tuvieron incidencia en la investigación sobre pobreza en general. En primer lugar, al poner en evidencia la necesidad de abordar y analizar la pobreza desde otras dimensiones que no se limitaran a los niveles de ingresos recibidos. En segundo lugar, porque orientaron la mirada hacia la urgencia de examinar las diferencias de género en las cargas de pobreza y los procesos que originan tales diferencias.

Además, los debates sobre la jefatura femenina del hogar y la pobreza también pusieron en discusión “temas como el «poder» y el «empoderamiento», en la medida en que han subrayado cómo la capacidad de controlar y asignar recursos es tan importante –si no más– que el poder de obtener recursos, y que no existe una relación simple y unilineal entre el acceso a los recursos materiales y el empoderamiento femenino” (Chant, 2003).

Las dificultades para la medición de la pobreza y, en lo que respecta a la feminización, para determinar cuántas mujeres son pobres, cuáles son las características diferenciales en el proceso de empobrecimiento, de qué manera atraviesan ese proceso y las razones por las que permanecen en condiciones de pobreza, aunque continúan revelando las limitaciones de la expresión “feminización”, son, al mismo tiempo, una vía para hacer explícita la necesidad de ampliar las miradas hacia el fenómeno de la pobreza a fin de diseñar acciones y políticas que, desde la perspectiva de género, contemplen las diferentes dimensiones que presenta y los diversos modos en que se manifiesta. Se busca recordar, en este sentido, que la pobreza alude a “aspectos relativos a la alimentación, vivienda, educación, salud, inserción en el mercado laboral, participación social, así como a dimensiones de carácter subjetivo y simbólico” (Arriagada, 2003).

Se llame “feminización de la pobreza”, “feminización de las causas de la pobreza”, “feminización de las obligaciones y responsabilidades”, “feminización de la supervivencia”, lo que subraya la propuesta es que los elevados niveles de inseguridad, precariedad e inequidad que las mujeres sufren por su posición subordinada en el marco del sistema de género imperante las coloca en una mayor vulnerabilidad y exposición a los procesos de empobrecimiento, en comparación con los hombres.

De esta manera se busca que la complejización en la noción de la pobreza conduzca a la ampliación del repertorio de medidas para mitigarla, reducirla y combatirla, en relación con 1) las personas y comunidades destinatarias de acciones de desarrollo, política económica y política social, considerando sus posiciones en los diferentes sistemas de estratificación social; 2) desde la óptica de quienes son decisores, que logren comprometer a agentes estatales, del mercado de trabajo, del sector empresarial, de la comunidad y de la academia en la adaptación de medidas que se articulen y sean complementarias para responder a este fenómeno; 3) que consideren los distintos tipos, aspectos y procesos de la pobreza: lo material, lo subjetivo, lo temporal, lo psicológico, lo social.

En definitiva, a pesar de que el planteo de la feminización de la pobreza ha sido objeto de debate, ha servido para poner en evidencia la necesidad de reconocer que hombres y mujeres sufren la pobreza de manera diferente, y que el género es un factor, como la edad, la etnia y la ubicación geográfica, entre otros, que incide en la pobreza y aumenta la vulnerabilidad de las mujeres a padecerla (Godoy,

2004).

Esta potencia como herramienta para problematizar la pobreza desde el género es valorada, aunque desde algunas miradas se señale que "«feminización de la pobreza» no es de las mujeres en general, sino de las mujeres en específicas situaciones de vulnerabilidad adicional, es decir, situaciones que añaden vulnerabilidad a la que ya supone la discriminación como mujer, haciéndola más visible en unos casos («las de abajo») que en otros («las de arriba») y en unos países (periféricos) que en otros (centrales)" (Tortosa, 2009).

Forma parte de las corrientes que demandan que los fenómenos sociales sean abordados desde perspectivas más integrales, capaces de contemplar las posiciones sociales de las personas –en este caso, de las mujeres– y sus desventajas estructurales. De hecho, el abordaje de la pobreza desde la interseccionalidad continúa siendo, en la actualidad, uno de los mayores retos de la teoría y práctica feminista en la región y en el mundo.

Se inscribe, por último, en los esfuerzos realizados desde los estudios de género para advertir de las limitaciones de los enfoques convencionales sobre la pobreza, al denunciar su conceptualización restrictiva y sus indicadores y métricas supuestamente neutrales y demandar la incorporación de otros factores en su caracterización, así como metodologías de medición diversificadas y sensibles al género.

Véase: P. Aguilar (2011), "La feminización de la pobreza: conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas", Katál, 14(1). – J. Anderson (1994), La feminización de la pobreza en América Latina, Lima, Entre Mujeres. – I. Arriagada (2003), "Dimensiones de la pobreza y políticas de género", en Seminario Pobreza, Globalización y Género: Avances Teóricos, de Investigación y Estrategias, con especial foco en América Latina, PRIGEPP-Flacso. – Cepal (2011), "Observatorio de igualdad de género: una herramienta para enfrentar desafíos", Notas de la Cepal núm. 68; (2016), Desigualdad distributiva: obstáculo para la autonomía económica de las mujeres. – S. Chant (2003), "Nuevas contribuciones al análisis de la pobreza: desafíos metodológicos y conceptuales para entender la pobreza desde una perspectiva de género", Serie Mujer y Desarrollo, 47, Cepal Unidad Mujer y Desarrollo. – L. Godoy

(2004), “Entender la pobreza desde la perspectiva de género”, Serie Mujer y Desarrollo, 52, Cepal Unidad Mujer y Desarrollo. – ONU Mujeres (2018), Hacer las promesas realidad: la igualdad de género en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. – Oxfam (2018), “¿Por qué hay más mujeres que hombres pobres en el mundo?”. – J. M. Tortosa (2009), “Feminización de la pobreza y perspectiva de género”, Revista Internacional de Organizaciones, 3.

MARÍA SILVIA CORBALÁN

FILOSOFÍA FEMINISTA. La filosofía como disciplina occidental del saber remite a una genealogía eurocentrada desde la que representa la búsqueda de una perspectiva universal y desinteresada; es decir, imparcial. Canónicamente esto implica una tradición que se interroga por el sentido, en sus múltiples dimensiones, abriendo desde cada pregunta, a su vez, ramas de la filosofía (gnoseología, ética, metafísica, epistemología, antropología, estética, etc.). Asimismo, desde sus inicios alrededor del siglo VII a.C. en la región ateniense, hasta el siglo XX, se la consideraba un saber fundante, expresado en la afirmación "un saber sin supuestos", lo que le daba privilegio respecto del conocimiento científico.

Desde el propio contexto de producción que consagra la disciplina, hoy está en crisis su aspecto fundacional. Sin embargo, habría consenso en considerar que la filosofía no se adjetiva, es una sola, su praxis sería universal. En todo caso, las adjetivaciones aludirían a ramas de su desempeño, como en el ejemplo de "filosofía política", pero resultaría un contrasentido proponer una "filosofía latinoamericana" del mismo modo que una "filosofía feminista", ya que en estos casos se introducirían sesgos a la pretensión de universalidad e imparcialidad.

En este sentido, asumir la afirmación "filosofía feminista" implica una postura que cuestiona el quehacer filosófico al develar los implícitos patriarcales de su praxis; y al hacerlo, discute no solo con la tradición canónica de la filosofía, sino también con la postura de feministas que no aceptan que la filosofía se pueda adjetivar. Daremos entonces una aproximación a la filosofía feminista, sus tareas y sus tradiciones, siguiendo un desarrollo consonante con el recorrido de quien escribe. Es decir, primero una línea eeuurocentrada (para decirlo con el término del antropólogo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves, al referir a la dependencia epistémica tanto de Europa como de Estados Unidos de Norteamérica). Y en segundo lugar, aspectos de su descentramiento.

Desde la perspectiva eurocéntrica, la filosofía continental es la que primero se deja permear por los cuestionamientos al androcentrismo filosófico, al contribuir a develar el centro dominante del discurso. Una referente del ámbito hispano, con influencia ineludible en nuestra academia, es Celia Amorós Puente, quien realizó un complejo análisis del carácter patriarcal de la racionalidad filosófica en su libro Hacia una crítica de la razón patriarcal (1985). Sin embargo, la filósofa española rechaza la adjetivación para la filosofía porque la expresión "filosofía feminista" implicaría una etapa constructiva y sistémica que no

avizora como posibilidad cercana. Si bien considera que es necesario deconstruir la filosofía de su legado patriarcal, prefiere el giro "feminismo filosófico" para expresar que el feminismo es susceptible de ser abordado filosóficamente.

Para Amorós, el rechazo a la adjetivación "feminista" en la filosofía se relaciona con el paradigma ilustrado europeo, al que asume como perspectiva universal desde la cual el feminismo representa una de las reivindicaciones de realización de una modernidad incompleta. Implica, entonces, una perspectiva igualitaria eurocentrada.

Desde la filosofía analítica, también encontramos resistencia a emplear la expresión "filosofía feminista", con el argumento de que podría llevar a equívocos. Para Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, editoras de Feminismo y filosofía. Un compendio (2001), los temas feministas pueden ser pertinentes para la filosofía y hay que incluirlos de forma que los filósofos "puros" puedan sentirse menos desconectados de un tipo de trabajo que tienden a ignorar, al tiempo que se crea un campo genuinamente interdisciplinario entre la filosofía y otras materias en las que el feminismo ha tenido impacto. Esto no implica una concepción monolítica del feminismo, pero sí un punto de partida común: respetar las diferencias tratando al sujeto de modo que se lo represente como alguien socialmente situado en diversas dimensiones de poder e identidad.

En esta entrada expresamos el cruce entre filosofía y feminismos mediante la adjetivación del sustantivo filosofía, poniendo en crisis su praxis para apostar por la producción no androcéntrica de la filosofía. En este sentido, una primera explicitación se da en el reconocimiento de la autoridad de las mujeres para la filosofía, lo que implica un ejercicio de visibilización y una transformación del malestar existencial en actitud política. Así lo devela Michèle Le Dœuff en El estudio y la rueca (1993) cuando exclama: "Una mujer que se dedica a la filosofía, y bien ¿dónde está el problema? Faltaba entonces un tercer término que permitiera al menos plantearlo: cuando se es mujer y filósofa es útil ser feminista para comprender lo que nos pasa. Feminista, en el sentido más elemental del término: saber que algo «falla» en la relación de todos con una mujer –todos se refiere aquí a los varones, al resto de las mujeres, a los agentes en principio impersonales de las instituciones–".

Si tenemos en cuenta este desajuste, entre lo que ofrecía la formación en filosofía y la socialización de las mujeres, era frecuente para nosotras la experiencia de enajenación, no solo por no figurar en los lomos de los libros ni

en las referencias de los currículos académicos, sino porque nuestras representaciones en el canon venían de voces masculinas hegemónicas, que avalaban nuestra exclusión, discriminándonos y devaluándonos, ya sea mediante giros inferiorizantes, ya sea a través de adjetivaciones enaltecedoras.

Si bien, entonces, una tarea ineludible apunta a la visibilización y el reconocimiento de las autoras en filosofía, el alcance de la filosofía feminista no se agota de ninguna manera en eso. Por un lado, porque las mujeres no fuimos las únicas identidades excluidas por el androcentrismo filosófico, pues históricamente, han quedado excluidos de la autoridad filosófica los hombres considerados “poco” o “nada” racionales (bárbaros, esclavos, proletarios, indígenas, según el contexto). Por otro lado, porque deconstruir el androcentrismo implica desarmar una perspectiva, un punto de vista coincidente con el “andrós” (el grupo hegemónico de hombres dominantes en un determinado contexto), que puede ser asumido por todxs; es decir, por cualquiera, independientemente de su posición identitaria. En este aspecto reside entonces el desafío mayor: cambiar la perspectiva desde la que se produce filosofía. Ahora bien, esto conlleva necesariamente transformarla en un saber situado, abandonar la pretensión de abstracción e imparcialidad, la ilusión de “no lugar” desde el que se hacen sus afirmaciones.

Las feministas que prefieren no adjetivar la filosofía manifiestan su labor como filosofía del género o expresando el cruce entre filosofía y género. El problema de este posicionamiento es que implica una conjunción, que puede darse o no darse, entre filosofía y género. En cambio, hablar de filosofía feminista es reconocer que las filósofas feministas han constituido un cuerpo teórico que se da en filosofía, para el cual una rama paradigmática es la epistemología, pues quiebra el ideal de la filosofía como un saber abstracto, puro, separado (Ana María Bach entrevistada por Daniela Godoy, 2017).

Si un trabajo de la filosofía feminista es develar el carácter sexuado del sujeto, la crisis con la tradición moderna que se desarrolla desde el siglo XX genera una ambivalencia. Recordemos que los filósofos del pensamiento débil, al descentrar la categoría moderna de sujeto, lo enunciaron en femenino, para marcar la liberación de sus vínculos con un sexo determinado, simplemente para expresar que se trataba de un sujeto no fundacional, no sustancial. Para los filósofos, lo femenino en tanto lo propio de las mujeres hace que sean términos sustituibles y esto les permite de algún modo desembarazarse de ellas. Al referirse solo al primero, los filósofos escabullen el segundo, aunque parezcan, sin embargo,

abordarlo. En cambio, cuando las filósofas enuncian lo femenino, vacilan en cortar el cordón umbilical que las une a las mujeres mismas. Así, Françoise Collin en Praxis de la diferencia (2006) considera que la estrategia de ellos consiste en borrar la frontera entre los sexos o volverla infinitamente tenue, de manera que lo femenino la cortocircuite, o incluso que sea su cortocircuito. Mientras que la estrategia de ellas consiste en enorgullecerse de lo femenino como de su bien inalienable; retienen la marca de esta diferencia, presintiendo que si se la anulase se les quitaría, por así decirlo, el pan de la boca.

Esta diferenciación por sexos se enmarca en una contraposición de feminismos, llamados “de la igualdad” y “de la diferencia”, que estuvo en sintonía con diversificaciones en la politización del movimiento feminista. Esto implica que la perspectiva de la igualdad, preocupada por conseguir los mismos derechos que los hombres y conquistar el ámbito público, se asimila con un primer momento anclado en la Ilustración como marco universal y llega hasta la década de 1960 cuando los sufragismos consolidaron sus logros en diferentes lugares del globo. Como señala Diana Maffía, la línea de la igualdad cuestiona la dicotomía jerárquica entre los ámbitos público y privado, pero no su sexualización. Desde mediados del siglo XX, en lo que se canoniza como “segunda ola feminista” en la teorización eeuurocentrada, se pondrá en cuestión la sexualización de la dicotomía, con lo que se complejizará la praxis del feminismo; ya no se trata solo de la conquista de lo público y la reivindicación de paridad, sino también de una microfísica de la vida cotidiana, la producción de subjetividad y la constitución del ámbito privado. El lema internacional “lo personal es político” articula esta puesta en jaque y permite hacer evidente la insuficiencia de ocupar lugares como objetivo político: “La historia está llena de ejemplos de mujeres que han accedido a la ciencia por utilizar los patrones científicos tradicionales. Sin embargo, la presencia de esas mujeres no significa gran cosa, porque ingresan a la historia solo por haber probado que son iguales que el amo” (Maffía, 2001).

Este giro que se abre a partir de los 60 impactará especialmente en revisar los contextos de producción de las disciplinas y contribuirá a sistematizar sus deconstrucciones así como la aportación de conceptualizaciones específicas. El feminismo de la diferencia suele evocarse como una perspectiva monolítica de corte esencialista, por su reivindicación de lo femenino al revalorizar la sexuación de la dicotomía. Sin embargo, esto constituye un reduccionismo que opaca las posibilidades que abrió al incidir en la producción de puntos de vista específicos en la búsqueda de representaciones propias, desde los intereses de las

mujeres y para sus objetivos, en la modulación de una voz singular. Las revisiones sobre la corporalidad, la sexualidad, la violencia, el lenguaje se enriquecieron de la doble vertiente de la igualdad y la diferencia.

Un ejemplo de ello es el impacto en pensar y repensar la maternidad. El feminismo de la igualdad contribuyó a visibilizarla como institución patriarcal, a develar el carácter de mandato que encierra la definición de las mujeres identificándolas con el ideal materno como mayor meta vital; su tarea crítica fue denunciar que no toda mujer es madre (Simone de Beauvoir, Élisabeth Badinter). A su vez, el feminismo de la diferencia se encargó de sustraer el poder generativo materno de su captura patriarcal, del matricidio filosófico. Dado que los filósofos excluyen a las mujeres sobre la base de que sus condiciones gestantes las hacen aptas para el mundo privado y sus cuidados, mientras que en el orden simbólico se apropian de la capacidad generativa para considerarse los únicos productores de cultura, la perspectiva de la diferencia declara que toda mujer es madre; es decir, apta para la cultura, fuente de valor epistémico para la sociedad. De este modo, incide en validar la autoridad de las mujeres para el discurso, el conocimiento, el orden simbólico (Luce Irigaray, Luisa Muraro).

La distinción entre igualdad y diferencia decantó en diferentes categorías, como las de “género”, de procedencia anglosajona, y de “diferencia sexual”, de preferencia continental europea. Esto permite advertir la centralidad del cuerpo en la problematización feminista, contra la tendencia a su abstracción en las filosofías androcéntricas. En la relevancia de la corporalidad el diálogo ha sido fructífero con la fenomenología y con el psicoanálisis durante el siglo XX, donde en principio primaba concederle carácter “natural” al sexo. Actualmente resultaría anacrónico pensar la filosofía feminista solo desde las posibilidades de la igualdad y de la diferencia, ya que se han complejizado los movimientos políticos y sus teorizaciones, por lo que sostener la dicotomía binaria que está a la base se hace problemático. Sin embargo, la centralidad del cuerpo sigue siendo un rasgo específico, marcado hoy por debates entre el posestructuralismo (Judith Butler, Paul Preciado) y los nuevos materialismos (Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz) que se articulan particularmente en el giro afectivo (Sara Ahmed) en sintonía con la conformación de un feminismo queer. Asimismo, las líneas actuales de debate cuestionan no solo el androcentrismo, sino también las producciones de perspectivas centrales hegemónicas feministas, lo que implica la puesta en juego de miradas poscoloniales y descoloniales (María Lugones, Yuderkys Espinosa). Expresado en términos epistemológicos, se ha dado el paso desde la epistemología del punto de vista privilegiado feminista, que presupone

un sujeto homogéneo para el feminismo, a la perspectiva del conocimiento situado (Donna Haraway), en correspondencia con un sujeto inestable, fragmentado, plural, emergente de las coyunturas políticas.

En Argentina podemos reconocer los inicios de la filosofía feminista a mediados de los años 80, finalizada la última dictadura cívico-militar-eclesial, gracias a la influencia de tres filósofas: la argentina María Cristina Lugones, la mexicana Graciela Hierro y la española Celia Amorós Puente. Lugones había emigrado a Estados Unidos en los 60, su primera visita a la Argentina fue en 1987 cuando trajo su perspectiva de la filosofía feminista. La primera consecuencia de estas influencias fue la creación de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía (AAMEF) en 1988, que pronto se fracturó a partir de desavenencias sobre el modo de concebir la articulación entre feminismos y filosofía.

La estrategia que primó fue la política de insertar la investigación específica en los métodos reconocidos por la filosofía, en un diálogo que los incorporaba sin poner demasiado en duda lo ya construido históricamente. Esta estrategia asimilacionista tuvo un éxito que se expresó en el sentido académico tradicional: publicaciones en revistas filosóficas reconocidas, edición de la revista Hiparquia (1988-1999), designaciones, financiamientos, reconocimiento de “los pares”. La segunda estrategia pretendía desnaturalizar lo instituido, cuestionar las jerarquías, privilegiar la acción y el compromiso con el movimiento de mujeres para deshacer la barrera que se interpone entre la academia y el mundo de la vida, como documenta Francesca Gargallo en la segunda edición de Ideas feministas latinoamericanas (2006).

Si bien esas estrategias en principio no tienen por qué ser excluyentes, en la práctica lo fueron, dejando el panorama presente de institucionalidad de los estudios de género a nivel de posgrado y de investigación, donde suele insertarse la filosofía feminista, mientras que la filosofía en los departamentos docentes y la formación de grado suele permanecer canónicamente androcéntrica. Podríamos decir que un desafío actual es permear las formaciones de grado, aunque no es deseable que la conflictividad acabe, ya que da cuenta de las tensiones políticas situadas en cada coyuntura y evita el riesgo de simplemente cambiar un canon por otro.

Impulsoras vernáculas de la filosofía feminista son Diana Maffía, Ana María Bach, María Luisa Femenías, Alejandra Ciriza. No es una mención exhaustiva, pero destaca a quienes se han involucrado en la academia con estudios

específicos, a pesar de la disparidad en los modos de articulación con los movimientos sociales y las militancias feministas. Posicionarnos en nuestras academias hace ineludible la propia colonialidad expresada a lo largo del relato y nos lleva a interrogarnos en qué medida la filosofía feminista que producimos y enseñamos es no eeuurocentrada; así como a preguntarnos si todxs lxs teóricxs están en la academia.

Entonces el desafío abierto es el de una filosofía feminista situada, donde la disputa es por la segunda adjetivación: ¿iberoamericana (Femenías, 2007), latinoamericana (Ciriza, 2015), no occidental (Gargallo, 2012)? Alejandra Ciriza considera que los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí. ¿Puede haber filosofía en un sentido no ilustrado, puede haber filosofía sin cultura letrada? Al sumar las adjetivaciones, filosofía feminista latinoamericana, reconocemos autoridad genealógica también en Manuela Sáenz, Juana Paula Manso, Javiera Carrera, Juana Azurduy, Micaela Bastidas, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Jonatás y Nathan. Es decir, tanto criollas ilustradas como ágrafas hablantes de quechua y otras lenguas nativas, incluso esclavas (Ciriza, 2015).

En esta línea, al considerar Abya Yala antes que Estados Unidos o Europa, Marlene Wayar nos provoca a reconocer la valoración de la ambigüedad en diversas cosmovisiones indígenas y a resituarnos a partir de una teoría travesti trans sudaca. En Travesti: una teoría lo suficientemente buena (2018), realiza una interpelación a que hagamos pasar la teoría por el cuerpo, que podamos abordar lo trans en nosotrxs y comprenderlo desde un acercamiento implicado. Un cuidado en el lenguaje, hacernos presente en él y en la reflexividad sobre nuestro lugar en el proceso de conocimiento.

Feminista, entonces, como adjetivo de “filosofía”, es un índice que señala que está roto el punto de partida, que no resulta posible su unidad, que siempre hay una perspectiva; mantiene la provocación por hacer deseable un lugar incómodo. Se trata entonces de una praxis. Reducir su sentido a la producción de un nuevo canon sería quitarle criticidad, despolitizarlo.

Véase: A. Ciriza (2015), “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones”, MILLCAYAC. Revista digital de ciencias sociales, II(3). – M. L. Femenías (2007), Perfiles del feminismo

iberoamericano, vol. 1, 2 y 3, Buenos Aires, Catálogos. – F. Gargallo (2012), Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América, Colombia, Desde Abajo. – D. Godoy (2017), “Hacer filosofía feminista es una forma de hacer filosofía que es distinta a hacer filosofía y género. Entrevista a la filósofa feminista Ana María Bach”, Cuadernos del CEL, II(3). – M. Le Dœuff (1993), El estudio y la rueca, Madrid, Cátedra. – D. Maffía (2001), “Ciudadanía, exclusión y género”, Seminario Contrato social y radicalismo democrático. El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, Buenos Aires, Clacso-UBA.

MABEL ALICIA CAMPAGNOLI

FUNDAMENTALISMO. Es el nombre que reciben las corrientes religiosas o ideológicas que promueven la interpretación literal de los textos sagrados o fundacionales, por encima de una interpretación contextual, o bien la aplicación intransigente y estricta de una doctrina o práctica establecida, sin posibilidad de réplica. El no admitir ningún tipo de interpretación contextual ni actualización de su doctrina es una de las características de los fundamentalismos. Otras características serían su dogmatismo, su intransigencia, inflexibilidad, irracionalidad, y su extremismo, que pueden llevar a actos de violencia contra los "otros" que no profesan la misma fe o las mismas ideas. No todos los fundamentalismos son violentos, sino cuando se vinculan con el poder político y forman parte de la geoestratégica del poder hegemónico (Segato, 2018).

En el siglo XVII, en el marco de la Ilustración se utilizaba el concepto de "fanatismo", con un contenido despectivo, referido a toda corriente de pensamiento que abrazara la fe revelada de manera dogmática e irrebatible por la razón.

El término "fundamentalismo" es utilizado originalmente por un movimiento cristiano evangélico conservador. En 1920 se publica la obra The Fundamentals: A Testimony to the Truth, escrita por un centenar de obispos de distintas denominaciones protestantes. Fue financiada por los hermanos Miltón y Lyman Stewart, petroleros de California. Luego fue traducida a muchos idiomas, y difundida, entre otros, por el Instituto Lingüístico de Verano, conocido por su penetración en poblaciones indígenas de México y América Central. En ella se desarrollan los fundamentos bíblicos de la fe, que por lo tanto no pueden ser cuestionados por las tendencias liberales o modernistas de la época. Sostenían la infalibilidad de la Biblia, rechazaban las interpretaciones históricas y planteamientos científicos. Exigieron prohibir la enseñanza de la teoría de la evolución de las especies en las escuelas públicas y otras teorías del pensamiento moderno por oponerse a las Sagradas Escrituras.

José Ferrater Mora recién introduce el término "fundamentalismo" en la sexta edición del Diccionario de Filosofía de 1979. Refiere que proviene de la traducción de fundamentalism "o la tendencia de los que siguen literalmente las enseñanzas de la Biblia. Fundacional significa algo que se refiere, o perteneciente, a una fundación". Es decir, el concepto se refiere a las ideas fundantes de una religión.

El diccionario de la Real Academia Española incorpora en 2001 los conceptos de talibán y fundamentalismo: “Talibán. 1. adj. Perteneciente o relativo a cierta milicia integrista musulmana. || 2. com. Integrante de esta milicia”; “Fundamentalismo. 1. m. Movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social. || 2. Creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial. || 3. Exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida”. No es casual que en 2001 se hayan asociado en primer término los conceptos de talibán y fundamentalismo en el diccionario; esto está relacionado con el contexto del ataque a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001. La asociación de lo musulmán con el terrorismo por parte de Estados Unidos fue la excusa para invadir Afganistán y otros países árabes.

Todos los fundamentalismos religiosos basan su poder material y simbólico en mecanismos de dominación de los cuerpos y las vidas de las mujeres y en el control político de las poblaciones. No todas las expresiones religiosas islámicas, católicas o evangélicas son fundamentalistas.

El fundamentalismo islámico es un movimiento político-religioso que promueve la estricta aplicación de la doctrina del Corán tanto en los aspectos de la vida pública como privada, aplicando la Sharia o código de justicia islámico. Surgió a partir de una situación política y económica específica de Oriente Medio, en algunos casos en reacción contra la injerencia de las potencias imperialistas, en particular de Estados Unidos y Europa a partir del descubrimiento de petróleo en las décadas de 1920 y 1930. En otros momentos los fundamentalismos fueron estimulados por las mismas potencias contra las tendencias del nacionalismo y la izquierda árabe.

Son fenómenos complejos vinculados a desarrollos históricos propios de cada país, y llevados adelante por actores políticos diversos. Pero finalmente todos son funcionales a la creación de un enemigo global: el fundamentalismo islámico, que buscaría destruir los valores culturales de Occidente y somete a las mujeres. Este nuevo enemigo global reemplazó, con posteridad a la caída del muro de Berlín y la Unión Soviética, al antaño cuco comunista y es considerado por Estados Unidos como la nueva amenaza a su seguridad. Así se lo asoció al terrorismo internacional, como un supuesto engendro surgido de esas sociedades atrasadas y autoritarias. Samuel Huntington (1997) acuñó el concepto de choque de civilizaciones afirmando que los principales conflictos del siglo XXI serían

entre civilizaciones, y no entre ideologías, ni entre Estados nación. Entre un "Occidente cristiano/laico, civilizado y democrático" y un "mundo musulmán" bárbaro y violento. Es decir, para él los conflictos no son de orden económico y político, sino una confrontación de valores superiores e inferiores. Con ello se estimula un nuevo tipo de racismo: la islamofobia contra los refugiados árabes y musulmanes, dando lugar a corrientes neonazis violentas y agresivas contra todo tipo de migración.

Tariq Ali (2005) sostiene que lo que existe es un choque entre dos fundamentalismos: uno religioso y otro imperialista. Ambos se valen de los mismos símbolos sacros y anacrónicos, ya sea apelando a "la venganza de Alá", "Dios está de nuestra parte" o a "Dios bendiga a América". Uno busca el control del petróleo y el otro es "un producto de la desesperación frente a las humillaciones del anterior".

Existen distintas corrientes dentro de los fundamentalistas islámicos: algunas gradualistas e institucionales y otras más violentas que llevan adelante la guerra santa o cruzada del islam contra la corrupción occidental (Al Qaeda y el Estado islámico, etc.). Todas estas variantes, a pesar de sus diferencias estratégicas, comparten una visión reaccionaria y autoritaria. Y en relación con las mujeres promueven su subordinación absoluta a los varones. Reducen su función a la maternidad y a inculcar los principios islámicos a sus hijos, les imponen una forma de vestir y un comportamiento estricto para preservar su honor y el de la familia. La igualdad de género la consideran una corrupción de la cultura occidental. Cualquier transgresión de las normas es vista como un intento de "socavar la moral islámica y destruir la familia". A los homosexuales y población LGBTIQ los consideran pervertidos que amenazan a la sociedad.

Las mujeres, por un lado, son sometidas a tratos aún más crueles que en el pasado, a manos de Boko Haram, ISIS o los talibanes, al mismo tiempo que son una de las principales excusas para las invasiones y saqueos de sus países y sociedades, justificadas como "guerra contra el terrorismo". Se destruyen países enteros, como Libia, Yemen o Irak para derrocar supuestas dictaduras y combatir el terrorismo utilizando nuevos actores bélicos: los ejércitos de mercenarios de empresas privadas ligadas a los complejos industriales militares, algunos de cuyos accionistas son dirigentes de iglesias neopentecostales. Como es el caso de Blackwater, acusada en Irak de cometer crímenes de guerra (Scahill, 2010). Y más recientemente se utilizan directamente los drones para bombardear poblaciones y matar líderes.

En Francia se prohíbe el burkini y el “velo”, que en realidad es el pañuelo con que algunas mujeres árabes y musulmanas (dos cosas distintas: una es cultura y la otra una religión) cubren su cabello, y es símbolo de su identidad. Sin embargo, las mujeres de los jeques petroleros recorren las calles de Zúrich o Ginebra cubiertas de la cabeza a los pies con burkas negras de finas telas, pero con máscaras de oro que solo les deja una pequeña ranura en los ojos para ver y la nariz para respirar. A ellas nadie las persigue, ni critica. Tampoco se ataca al régimen autoritario de Arabia Saudita, uno de los peores escenarios para la libertad de las mujeres. La supuesta defensa de los derechos de las mujeres en estos casos sin duda tiene un sesgo de clase y geopolítica.

En nuestra región asistimos a una alianza geoestratégica entre Estados Unidos y el Estado de Israel, dirigido por componentes del fundamentalismo judío, que lleva adelante una política genocida contra el pueblo palestino; y las nuevas derechas latinoamericanas sustentadas en los fundamentalismos neopentecostales. Hay una coincidencia entre la concepción judía del pueblo elegido de Dios y la tierra prometida con la doctrina del destino manifiesto de Estados Unidos como el elegido para defender la “libertad y la democracia” en el mundo. “In God We Trust” (confiamos en Dios) y “God Bless America” (Dios bendice América) son los lemas que expresan esta doctrina.

Guatemala históricamente ha sido el laboratorio experimental de Estados Unidos. Allí se ensayó la dominación de la población por la vía religiosa. No pudieron contener la insurgencia popular con 250 mil asesinados y desaparecidos, pero hoy en algunos lugares hay una iglesia neopentecostal por manzana. El genocidio tuvo rostro del fundamentalismo evangélico más recalcitrante. El genocida general Efraín Ríos Montt era pastor de la Iglesia del Verbo. Mientras llevaba adelante la tierra arrasada, todas las radios del país emitían sus sermones dominicales. Muchas comunidades se acogieron en masa en estas iglesias. Por un lado, fue un mecanismo para salvar sus vidas. Por otro, pudieron reconstruir sus psiquis quebradas; por los espantos inimaginables de torturas y devastación; que incluyeron actos de canibalismo, crucifixión de catequistas católicos y violaciones masivas y públicas de mujeres y niñas; reorganizándolas en torno a la idea que habían estado en el infierno siendo parte de las huestes de Satanás al haberse sumado a la lucha insurgente (CEH, 1999; Feierstein, 2012). Estos fundamentalismos neopentecostales, y su instrumentación política, surgieron en el marco del combate al comunismo de la guerra fría. La preocupación de la derecha estadounidense era contrarrestar los movimientos católicos y protestantes que estaban participando de la izquierda

revolucionaria y la teología de la liberación.

En Argentina los fundamentalismos evangélicos hicieron su aparición más pública convocando a las marchas, que denominamos antiderechos, en ocasión del debate parlamentario de la Ley de Interrupción Legal del Embarazo. Lo grave es que no solo llamaron por las redes para defender las dos vidas, sino que invocaron la necesidad de detener el avance de Satanás. Cuando se recurre a este tipo de enunciados se cierran las puertas del debate y se abren las puertas de la intolerancia que conduce a las agresiones violentas. En estas marchas estuvieron presentes los neonazis de Alejandro Biondini.

Estas iglesias venían trabajando desde varias décadas atrás, en particular la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). En Argentina el primer templo fue erigido en 1990 en la Ciudad de Buenos Aires, y en la actualidad tiene cientos en todo el país. Esta iglesia fue fundada en 1977 por Edir Macedo, un excajero de la lotería del Estado de Río de Janeiro. Tiene una estructura piramidal de obispos, pastores y fieles. Es en la actualidad una de las principales iglesias brasileñas, con un gerenciamiento empresarial de los ingresos multimillonarios provenientes de los aportes de sus fieles. Edir Macedo fue procesado en Brasil por fraude e investigado por lavado de dinero. La emisora Rede Record, de Macedo, fue la productora de la serie Moisés y Josué, transmitida por Telefe, que contiene un mensaje subliminal que llega a millones de espectadores referido a la existencia de un pueblo elegido por Dios para combatir a quienes no se someten a sus designios, interpretados por los patriarcas. Asimismo, aquellas mujeres que no son obedientes son castigadas. La IURD lleva varios años formando militarmente los Gladiadores del Altar para la Guerra Santa. El pueblo de Dios tiene que ser poderoso y hacer la guerra a aquellos que se le oponen. Estas milicias de varones jóvenes, pastores guerreros, que difunden la palabra de Dios harán que el infierno tiemble. Eventualmente se pueden convertir en una fuerza de choque (Satur, 2018).

Existen otras iglesias neopentecostales que pueden ser descritas como fundamentalistas. Estas se caracterizan por tener al frente pastores carismáticos, que llevan adelante ceremonias performativas de telemarketing, con el lema de “pare de sufrir”, basadas en testimonios individuales de curas milagrosas y resolución de conflictos personales y familiares a partir de encontrar el camino de la religión. Son efectivas porque se ocupan de los espacios de la vida cotidiana de las personas y sus necesidades individuales en un mundo en crisis. Asimismo desarrollan, apoyados en el Antiguo Testamento, la teología de la

prosperidad, que preconiza las ideas que hay que ser prósperos como los patriarcas de Israel. Las penurias económicas de los individuos serán superadas si se unen a la iglesia. Y si no salen de ellas es porque han pecado, y es su culpa.

El fundamentalismo católico tuvo sus expresiones violentas, en el pasado, vinculadas a agrupamientos de ultraderecha como la Liga Patriótica, o en los obispos que apoyaron las dictaduras, opuestos a los sectores progresistas que sostenían los preceptos del Concilio Vaticano II. Los fundamentalismos neopentecostales confluyen con los sectores católicos más conservadores en su ataque a la ideología de género, y su oposición acérrima contra la interrupción legal del embarazo y la educación sexual integral en las escuelas, bajo el lema "Con mis hijos no te metas". Atacan los desarrollos teóricos feministas con lo que ellos llaman ideología de género, la que consideran una ideología política de corte neomarxista y sesgo totalitario, vinculada al feminismo radical, que socava los pilares de la civilización occidental por su adhesión al aborto y a la familia natural, entre un hombre y una mujer (Varela, s/f). Coinciden con los fundamentalismos islámicos, aunque se consideren enemigos, respecto a la sujeción patriarcal de las mujeres a la autoridad de los varones, como cabeza de familia, y la población LGTBIQ como desviados y pervertidos.

Producto de las políticas neoliberales, hoy existe una población descartable, que si no es alcanzada por políticas públicas y organizaciones sociales progresistas, tiene dos opciones: la marginalidad delictiva o estas iglesias, que son un brazo importante del capital para lograr el control de las poblaciones pobres. Tienen discursos diferenciales según las clases sociales: los jóvenes blancos deben ocupar lugares de poder para gobernar; los pobres deben aceptar los retos que le pone Dios. Su batalla es por los cuerpos y las mentes: disciplinados y sumisos. Hay que cuidar los cuerpos, pero hay cuerpos de descarte porque no se disciplinan: las mujeres feministas desobedientes, los negros, los pobres, los indígenas, las personas LGTBIQ. Retomar la autoridad implica una batalla espiritual contra el diablo. Pero también significa la sujeción y normalización de los cuerpos y reorganizar el dominio geopolítico. El discurso bélico moralizante y militarizado pone en peligro de genocidio a la población pobre, negra, indígena y LGTBIQ (Segato, 2017, 2018).

El fundamentalismo en las ideas puede ser intolerante, el problema es cuando abre las puertas a posibles acciones violentas en nombre de Dios, y cuando se transforman en políticas de Estado. Un ejemplo de ello es lo que sucede con Jair Messias Bolsonaro en Brasil, que fue apoyado por las iglesias neopentecostales.

Pero tampoco es casual que Bolsonaro, al igual que Guatemala, tenga una alianza con Estados Unidos y proponga trasladar sus embajadas a Jerusalén.

Lxs feministxs necesitamos distinguir entre espiritualidad y religión. La religión se refiere a una institucionalidad histórica. La espiritualidad es el elemento humano que nos vincula a las formas cómo nos pensamos como seres humanos en relación con lxs demás y la naturaleza. Puede tener expresiones diversas, su esencia es la pluriculturalidad. En el caso de los pueblos indígenas y afroamericanos, los vincula con su ancestralidad. Al individualismo y al odio proponemos la solidaridad colectiva y el respeto por la diversidad, la libertad y la dignidad de todas las personas. Se trata de desarrollar el potencial feminista para cambiar la sociedad, para transformar las relaciones patriarcales de subordinación de las mujeres y lxs compañerxs LGTBIQ como uno de los ejes centrales de la dominación capitalista y hacer frente a las políticas neoliberales patriarcales que traen de la mano la exclusión, el racismo, la sumisión, la violencia y la guerra.

Véase: CEH (1999), Guatemala, memoria del silencio, Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos, Guatemala, UNOPS. – D. Feierstein (2012), Memorias y representaciones: sobre la elaboración del genocidio, Buenos Aires, FCE. – S. Huntington (1997), El choque de civilizaciones, Buenos Aires, Paidós. – D. Satur (2018), "«Guerra Santa». Los Gladiadores de la Iglesia Universal: soldaditos de plomo de la ultraderecha", La Izquierda Diario, 2 de noviembre. – J. Scahill (2010), Blackwater: el auge del ejército mercenario más poderoso del mundo, Barcelona, Paidós. – R. Segato (2017), "Rita Segato: «Para comprender el género hay que comprender el mundo primero»", entrevista por A. Méndez Montero, www.ucr.ac.cr, 4 de abril; (2018), "Rita Segato: «Fundamentalismo no es tener determinadas creencias, sino vincularlo con la política y trancar la historia»", entrevista por D. Legrand, La Diaria Feminismos, 30 de julio. – T. Ali (2005), El choque de los fundamentalismos: cruzadas, yihads y modernidad, Madrid, Alianza. – J. Varela (s/f), Origen y desarrollo de la ideología de género: fundamentos teológicos del matrimonio y la familia, Barcelona, Alianza Evangélica Española.

ANA ISABEL GONZÁLEZ

G

GENEALOGÍA. Si consideramos etimológicamente esta palabra, significa tratado (logos) acerca de la generación (genea), aludiendo a un vínculo natural o simbólico entre personas o familias. Dicho vínculo posibilita un espacio de mediación histórico-temporal entre generaciones legitimando la existencia y/o la palabra de quienes se inscriben en ese orden o son reconocidxs en él. Así pensadas, las genealogías en la lógica hegemónica del patriarcado fueron y son masculinas. En efecto, en un ya clásico análisis al respecto, Celia Amorós (1991) sostiene que el concepto de genealogía en las sociedades occidentales supone un vínculo de reconocimiento entre varones que excluye a las mujeres pero que, al mismo tiempo, se apropia de su capacidad generativa. Es decir, lo que se transmite de una generación a otra es un orden paterno y/o masculino, ya sea por el traspaso del nombre/orden simbólico, o bien por el linaje de la sangre, en el cual las mujeres en cuyos cuerpos se hace posible dicha genealogía no aparecen sino como meros receptáculos materiales. Este orden masculino se constituye como la verdadera generación del linaje o del mundo simbólico frente al equívoco, repetitivo y mudo acto generativo de las mujeres.

En esta caracterización de las genealogías masculinas se presenta como ineludible la herencia de un legado que se debe conservar de generación en generación. Así, desde una dimensión retrospectiva, ser parte de una genealogía otorga legitimidad como heredero y pertenencia a un orden que precede y da sentido. Pero, a su vez, desde una dimensión prospectiva, el legado se rebela como deuda y obligación de hacerlo perdurable para las generaciones futuras.

Ahora bien, dicho traspaso de la herencia se manifiesta en un escenario de violencia y ejercicio del poder en términos de dominación. Es decir, las genealogías masculinas se han legitimado y justificado a través del parricidio: para convertirse en herederos es necesaria la muerte del padre, real o simbólica. Por ello, lo que subyace es también el legado del poder, de sujeción a la ley del padre. Las genealogías entre varones se sustentan en desigualdades jerárquicas. El poder es impuesto desde el padre hacia sus hijos, legítimos herederos, y por ello, desemboca en la necesaria explicación de la muerte paterna (Morroni y Herrera, 2001).

Entonces, frente a este orden real y simbólico patriarcal, ¿cómo debe pensarse la idea de la genealogía de mujeres? o ¿en qué consiste la experiencia, la praxis de legitimarse en una genealogía feminista? En primera instancia, las mujeres defendieron en distintos órdenes jurídicos, simbólicos, del conocimiento,

religiosos, etc., su inclusión en las genealogías masculinas y reclamaron que se hiciera visible la existencia de un orden femenino que sostenía, o más aún, soportaba y sufría dichas genealogías. Así, si lo pensamos en términos de la dimensión retrospectiva que mencionábamos, las mujeres con distintas estrategias defendieron un legado propio de saberes, de prácticas, de generación en generación, y al cual, en numerosas ocasiones, el orden patriarcal consideró una amenaza que había que exterminar de raíz, tal como la caza de brujas en Europa entre los siglos XV y XVII.

Otras veces, ello implicó la asimilación al orden patriarcal para poder expresarse, educarse y escapar de la opresión; por ejemplo, las escritoras que tomaron el nombre y apellido del marido o nombres masculinos para poder publicar y ser aceptadas en círculos literarios. O bien, como Sor Juana Inés de la Cruz, mujeres que reclamaban idénticas capacidades que los varones para acceder al mundo de la ciencia, las artes o la religión. Este reclamo se hizo más potente a partir de la Modernidad con el movimiento progresivo de emancipación del yugo patriarcal. Las mujeres exigieron su lugar en el mundo como sujetos, con razón, voz propia e historia, como herederas legítimas.

Ahora bien, cuando hablamos de genealogía desde el movimiento político y la teoría feministas, tenemos que revisar si se sostienen las mismas bases que en la conformación de las genealogías masculinas que mencionamos anteriormente. En efecto, según el feminismo de cuño igualitario, las mujeres deberían ser hijas legítimas y herederas en las genealogías masculinas ya sean simbólicas o de sangre. El reclamo es destacar que la diferencia sexual de los cuerpos y sus respectivos roles sociales no puede ser el instrumento para socavar el derecho de las mujeres a ser incluidas en iguales condiciones en la historia, al acceso y a la transmisión –material o simbólica– de la herencia. En este sentido, rechazan el “voluntarismo” de algunas de defender o reconocer un orden simbólico o material femenino paralelo, igualmente verdadero. No se trata de querer legitimar, dirá Amorós, sino de poder hacerlo, por más atractivas que parezcan las posiciones separatistas de los sexos y de los géneros.

Pero también, según esta perspectiva del feminismo de la igualdad, es necesario sostener la idea no ya de un parricidio, sino de un matricidio para dar paso a las nuevas generaciones de mujeres feministas. Así, Celia Amorós (1991) y María Luisa Femenías (2000) afirmarán que es necesario “matar” a Simone de Beauvoir, la madre simbólica. Es decir, si Simone de Beauvoir en tanto mujer se inscribe en una tradición cultural, filosófica, científica que analiza y critica,

instaura una genealogía feminista que exige su muerte para hacer perdurar su legado. La poderosa tarea de la obra beauvoriana de que las mujeres dejen de ser el segundo sexo, las víctimas necesarias del patriarcado, se presenta como la herencia, la deuda del feminismo que no se puede soslayar.

A partir de los 60, en lo que se denomina la segunda ola del feminismo ya sea en la versión radical de origen anglosajón o en el pensamiento de la diferencia sexual de raigambre europea continental, principalmente en Francia, Italia y España, cambia el eje sobre el cual apoyar la militancia en pos de la liberación. En este sentido, no resulta suficiente asimilarse o tratar de ser incluidas en las genealogías de varones, se trata más bien de buscar y sostener una serie genealógica que no necesite interpelar al orden masculino patriarcal. Pero lograr ese objetivo implicaba un ejercicio entre mujeres de reconocer cuál era el legado, la herencia que las unía, saliendo del rasgo común de víctimas. La práctica de la autoconciencia dio voz a esos grupos en la medida que habilitaba un espacio de diálogo exclusivo de mujeres y para mujeres. Las mujeres italianas acuñaron la palabra AFFIDAMENTO (v.) para ilustrar el tipo de reconocimiento que se producía en esa práctica. En efecto, este concepto da cuenta de la relación de confianza entre dos mujeres, simbólicamente hablando, en donde una se convierte para la otra en guía y mentora entre ella y el mundo. Esta confianza hacia otra mujer y en el valor de su palabra le confiere autoridad instaurando una genealogía construida a partir de percepciones, conocimientos, actitudes, valores y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres para mujeres. Entonces, hay un reconocimiento de la disparidad entre mujeres, por un lado, y por otro lado, una propuesta de autoridad en la figura de la madre simbólica. Pero a diferencia de las genealogías entre varones, la autoridad no emana del ejercicio del poder de la madre sobre la hija, sino en la alianza entre la mujer que desea y la que sabe. Es la hija que desea (saber) quien reconoce a su madre simbólica confiriéndole la autoridad, y no a la inversa.

Tal como lo recuerda en una entrevista (Herrera, 2010) Luisa Muraro, una de las principales figuras de esta perspectiva, la búsqueda de la autoridad de la madre simbólica comenzó como un ejercicio que consistía en nombrar a qué escritoras mujeres cada una de ellas consideraba su referencia. Luego, este ejercicio se fue profundizando en la complejidad de construir una genealogía no solo literaria sino también política, simbólica. La política de las mujeres se constituye en el legado que ha de ser transmitido de generación en generación. Es decir, las relaciones entre mujeres se vuelven imprescindibles puesto que implican el compromiso con una misma y con la(s) otra(s) de poner en palabras dichas

relaciones.

Se trata, pues, de una herencia sin testamento, como afirmó Françoise Collin (2013). No hay una verdad feminista, un nombre que heredar, sino una práctica, una praxis. Ciertamente, hemos atesorado ideas, conceptos, símbolos y prácticas que han sido el fruto de más de doscientos años de feminismo, pero a lo que se refiere Collin es al problema de la transmisión que rebela la genealogía feminista. En efecto, la transmisión es diferente de la historia que consiste en la búsqueda de lo que produjeron y pensaron las mujeres y que fue invisibilizado. La historia es una tarea minuciosa, científica y que ha dado resultados sin duda inigualables. Pero cuando Collin habla de transmisión, está pensando desde una perspectiva ético-política. Es decir, en la sociedad patriarcal, las mujeres han sido los instrumentos de la transmisión de lo ancestral, de lo idéntico, de lo inmutable. Ellas fueron constituidas como el soporte de la repetición de lo mismo: amar, cuidar, parir, alimentar. Ahora con el feminismo, se trata de pensar el problema de la transmisión como la propuesta de un espacio de negociación que acontece por la circulación de la palabra en libertad y no por la necesidad. El legado es la generación simbólica del mundo de la libertad, dirá Collin (2013). Así, la transmisión no es jerárquica, ni vertical, no tiene un sentido único, sino que es bilateral. Es el lazo entre la mujer que desea hablar y aquella que acepta escuchar, pero no incondicionalmente para repetir lo escuchado, sino para dar lugar a una nueva iniciativa. De manera que el carácter revolucionario, insurrecto en una genealogía feminista, se manifiesta en la transmisión de la dinámica dialógica. La mujer que habla sostiene la posibilidad de su deseo de poner en palabras el mundo y su mundo, en el ejercicio de la libertad y en la certeza de ser escuchada y entendida. La mujer que acepta escuchar sostiene las condiciones de posibilidad de la transmisión en sí misma, sin la promesa de la repetición idéntica del legado. En esto consiste la herencia: en una petición de mantener el trabajo de transformación. Desde la dimensión prospectiva de la genealogía feminista: “Lo que una generación retiene de la anterior y lo que hace con este legado es imprevisible y sorprendente. No se puede imponer nuestras voluntades al porvenir” (Collin, 2013).

Por eso, si pensamos en estos términos la genealogía feminista, requiere una vigilancia atenta para no transformar la teoría y la política feministas en un testamento inalterable, en un corpus sistemático que exige fidelidad ciega. Cada concepto, cada teoría, cada acción surgida del movimiento feminista ha sido el resultado de la urgencia de nombrar y transformar las situaciones históricas específicas de violencia, silencio, invisibilización, opresión experimentadas por

mujeres; a la vez que, pese a los discursos hegemónicos, desvelaron también otras vulnerabilidades y otros sujetos oprimidos. Ciertamente, con el surgimiento de los estudios queer y la deconstrucción de las sexualidades en los últimos treinta años, las genealogías feministas se enriquecen y se entremezclan con otras abriéndose a inicios insospechados.

Es verdad que en este afán de nombrarnos como feministas, la potencia identitaria nos facilita etiquetarnos de una manera u otra para excluir lx otrx, como inauténticx. Sin embargo, el problema está en destacar que en el feminismo no se trata de excluir sino de “ir junto”. La responsabilidad de cada una está en reconocer y respetar los variados compromisos que asumen las mujeres en sus vidas, en determinados contextos histórico-políticos.

En esto consiste, por otro lado, la legitimación de incluirse en una genealogía feminista. Puedo hablar por mí porque otras lo han hecho anteriormente, aunque no hayan dicho lo mismo; pero, especialmente, porque hay una escucha atenta, disponible a la singularidad de mi voz, de mi reclamo. No se trata de dar pruebas de legítima pertenencia al movimiento sino de estar atentas y alertas frente a los desafíos de nuevas emergencias.

Hay entonces una autoridad que se potencia al reconocer en nuestra teoría, en nuestros pensamientos y en nuestra acción las voces de nuestras “ancestras”, ya que no hablamos, escribimos o actuamos desde la nada. No se trata de conmemorar la fatalidad de sabernos víctimas de la opresión patriarcal, sino de generar nuevas interpretaciones ya sea en el trabajo teórico-académico como en la acción política.

No resulta una tarea sencilla, pues, como señalábamos, la fuerza de las estrategias identitarias ha hecho –y lo sigue haciendo– que algunas mujeres defiendan al feminismo como una sola doctrina de la cual se postulan como auténticas y legítimas herederas. En este sentido, el feminismo tampoco ha escapado a los efectos de los discursos colonizadores imponiendo agendas y conceptualizaciones pretendidamente universales sobre mujeres y sujetos subalternizados. En efecto, desde nuestra región latinoamericana, la constitución de nuestras genealogías nos exige un esfuerzo permanente de visibilización y reconocimiento de nuestras luchas para recordarnos que somos nosotrxs quienes debemos incluirnos en ese orden simbólico del feminismo, y no sucumbir a la aceptación de un legado incólume. En los últimos años, hemos vivido en las marchas de Ni Una Menos, en las manifestaciones por la despenalización del

aborto en Argentina, en los Paros de Mujeres, ejemplos notables de reinterpretación y generación del pensamiento feminista que luego se proyectaron hacia los centros hegemónicos; así como el reconocimiento y, a su vez, la puja de las genealogías argentinas y latinoamericanas por parte de las nuevas generaciones, por ejemplo, de los Encuentros Nacionales de Mujeres hacia el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries, celebrado en 2019, en La Plata. Tales manifestaciones, sin duda, reflejan la complejidad de representarnos el propósito y la significación de una(s) genealogía(s).

Véase: C. Amorós (1991), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos. – F. Collin (2013), “Una herencia sin testamento”, Lectora, 19. – M. L. Femenías (2000), Sobre sujeto y género, Buenos Aires, Catálogos. – M. M. Herrera (2010), “Faccia a faccia con el feminismo de la diferencia”, Mora, 16. – L. Morroni y M. M. Herrera (2001), “Generando genealogías”, XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, 28 de noviembre.

MARÍA MARTA HERRERA

GÉNERO/PERSPECTIVA DE GÉNERO. La conceptualización de género, desarrollada por la teoría feminista e incorporada por las ciencias sociales desde hace casi tres décadas, constituye un eje central para visibilizar y desnaturalizar el entramado de relaciones de poder y opresiones que subyacen en el binomio sexo/género(s).

En los últimos años se produjo un importante avance en las ciencias sociales, al incorporarse los denominados estudios de género como un nuevo paradigma. El género, como categoría social, es una de las contribuciones teóricas más significativas del feminismo contemporáneo. Esta categoría analítica surgió para explicar las desigualdades entre hombres y mujeres, poniendo el énfasis en la noción de multiplicidad de identidades. Lo femenino y lo masculino se conforman a partir de una relación mutua, cultural e histórica. El género es una categoría transdisciplinaria que desarrolla un enfoque globalizador y remite a los rasgos y funciones psicológicos y socioculturales que se le atribuye a cada uno de los sexos en cada momento histórico y en cada sociedad. Las elaboraciones históricas de los géneros son sistemas de poder, con un discurso hegemónico, y pueden dar cuenta de la existencia de los conflictos sociales. Aportes contemporáneos, como los planteados por Luciano Fabbri (2014), proponen una reconfiguración de la denominada teoría sexo/género problematizando acerca del carácter natural del sexo y de la sexualidad, y de la pretensión universalista de la dicotomía sexo/género, a la luz de los aportes de las feministas radicales estadounidenses y las materialistas francesas. Así, lo femenino o lo masculino no se refiere al sexo de los individuos, sino a las conductas consideradas femeninas o masculinas. En este contexto, la categoría de género puede entenderse como una explicación acerca de las formas que adquieren las relaciones entre los géneros, que algunos consideran como una alternativa superadora de otras matrices explicativas, como la teoría del PATRIARCADO (v.).

Según Marta Lamas, aun cuando ya en 1949 aparece como explicación en El segundo sexo de Simone de Beauvoir, el término género solo comienza a circular en las ciencias sociales y en el discurso feminista con un significado propio y como una acepción específica (distinta de la caracterización tradicional del vocablo que hacía referencia a tipo o especie) a partir de los años 70. No obstante, solo a fines de los 80 y comienzos de los 90 el concepto adquiere consistencia y comienza a tener impacto en América Latina. Entonces, las intelectuales feministas logran instalar en la academia y las políticas públicas la denominada “perspectiva de género”.

En 1955 el médico John Money propuso el término “papel de género” para describir el conjunto de conductas atribuidas a los varones y a las mujeres, pero ha sido el psiquiatra Robert Stoller quien estableció más claramente la diferencia conceptual entre sexo y género. Los sistemas de género se entienden como los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anatómico-fisiológica y que dan sentido a las relaciones entre personas sexuadas (De Barbieri, 1992). Se advierte así que el concepto de género proviene no de los estudios feministas sino de las ciencias médicas. Ello implicó que sus desarrollos teóricos tuvieran en miras el sometimiento de personas intersexuales a procedimientos de reasignación de sexo, más que a amplificar escenas emancipatorias (Fabbri, 2014).

A partir de la década de 1970 los feminismos, y sobre todo los de anclaje académico, rescataron la categoría de género, a favor de la igualdad de las mujeres; y fueron las feministas negras, lesbianas y posestructuralistas francesas –y más contemporáneamente los avances producidos por los estudios queer, trans, intersex, entre otros– quienes señalaron las limitaciones de tal apropiación por naturalizar el sexo como noción ahistórica. Dieron un giro significativo al enfocar y centrar sus análisis en desnaturalizar al sexo y a la sexualidad (Fabbri, 2014).

Según Enrique Gomáriz, de modo amplio podría aceptarse que constituyen reflexiones sobre género todas aquellas que se hicieron en la historia sobre las consecuencias y significados que tiene pertenecer a cada uno de los sexos. Puede denominarse como “estudios de género” el segmento de la producción de conocimientos que se ha ocupado de ese ámbito de la experiencia humana.

La “perspectiva de género”, en referencia a los marcos teóricos adoptados para una investigación, capacitación o desarrollo de políticas o programas, implica: a) reconocer las relaciones de poder que se dan entre los géneros, en general favorables a los varones como grupo social y discriminatorias para las mujeres y sexualidades disidentes, grupos racializados y subalternizados; b) que dichas relaciones han sido constituidas social e históricamente y son constitutivas de las personas; c) que estas atraviesan todo el entramado social y se articulan con otras relaciones sociales, como las de clase, etnia, edad, religión.

La perspectiva de género opta por una concepción epistemológica que se aproxima a la realidad desde las miradas de los géneros y sus relaciones de

poder. Sostiene que la cuestión de los géneros no es un tema a agregar como si se tratara de un capítulo más en la historia de la cultura, sino que las relaciones de desigualdad entre los géneros tienen sus efectos de producción y reproducción de la discriminación, y adquieren expresiones concretas en todos los ámbitos de la cultura: el trabajo, la familia, la política, las organizaciones, el arte, las empresas, la salud, la ciencia, la sexualidad, la historia. La mirada de género no está supeditada a que la adopten las mujeres ni está dirigida exclusivamente a ellas. Tratándose de una cuestión de concepción del mundo y de la vida, lo único definitorio es la comprensión de la problemática que abarca y su compromiso vital.

Al respecto, existen autorxs que cuestionan la metáfora de la perspectiva de género por su pretensión epistémica fundacional que termina por naturalizar al género y produce una reificación del binomio naturaleza/cultura (Viturro, 2007). Es decir, la representación de mujeres que considera que todo lo que compartimos es en función del sexo, y las diferencias vendrían de la clase, etnia, entre otras; soslayando las diferentes experiencias de mujeres blancas y negras frente al sexismo (Fernández, 2003).

Existió cierto consenso en que es necesario establecer distinciones entre sexo y género. El sexo corresponde a un hecho biológico, producto de la diferenciación sexual de la especie humana, que implica un proceso complejo con distintos niveles, que no siempre coinciden entre sí, y que son denominados por la biología y la medicina como sexo cromosómico, gonadial, hormonal, anatómico y fisiológico. A la significación social que se hace de estos se la denomina género. Por lo tanto, las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombres y mujeres que derivan de este proceso pueden y deben distinguirse de las atribuciones que la sociedad establece para cada uno de los sexos individualmente constituidos. La irrupción de la teoría queer con sus valiosos aportes cuestiona severamente esta conceptualización por considerar que afianza la dicotomía binaria (v. BINARISMO).

Aunque existen divergencias en su conceptualización, en general la categoría de género es una definición de carácter histórico y social acerca de los roles, identidades y valores atribuidos históricamente a varones y mujeres e internalizados mediante los procesos de socialización y disciplinamiento. Algunas de sus principales características y dimensiones son las siguientes: 1) es una construcción social e histórica (por lo que puede variar de una sociedad a otra y de una época a otra); 2) es una relación social (porque descubre las

normas que determinan las relaciones entre los distintos sexos); 3) es una relación de poder (porque nos remite al carácter cualitativo de esas relaciones); 4) es una relación asimétrica ya que, si bien las relaciones entre los sexos admiten distintas posibilidades, en general estas se configuran como relaciones de poder no igualitarias, de dominación masculina o del género dominante y subordinación femenina; 5) es abarcativa (porque no se refiere solamente a las relaciones entre los sexos, sino que alude también a otros procesos que se dan en una sociedad: instituciones, símbolos, identidades, sistemas económicos y políticos, etc.); 6) es transversal (porque no es una categoría aislada, sino que atraviesa todo el entramado social, articulándose con otros factores como la edad, estado civil, educación, etnia, clase social, etc.); 7) es una propuesta de inclusión (porque las problemáticas que se derivan de las relaciones de género solo podrán encontrar resolución en tanto incluyan cambios en las mujeres, varones y las distintas identidades sexo-genéricas).

La generalización del concepto de género ha suscitado una polémica en torno a la conveniencia de continuar usándolo. A veces el término se ha tergiversado y banalizado en su aplicación. En algunos estudios macrosociales o del mercado de trabajo, a la desagregación por sexo se la denomina género, pero la categoría permanece vacía. Algo similar ocurre cuando la palabra género sustituye mujeres (Scott, 1990). El género requiere la búsqueda de sentido del comportamiento de los distintos sexos y géneros.

Marta Lamas sostiene que en América Latina no hubo el suficiente debate ni una confrontación teórica al respecto, al menos comparada con la fuerza y visibilidad con que se ha dado en el mundo anglosajón. Para Lamas (1999) un aspecto relevante a debatir es “la forma en que se manifiesta el traslape conceptual entre género y diferencia sexual: como ausencia o silencio, confusión y negación”. En el debate sobre las relaciones entre hombres y mujeres, la diferencia sexual es un concepto básico para comprender la base sobre la que se construye el género. Según Lamas, las feministas estadounidenses circunscriben la definición de diferencia sexual a lo anatómico, limitándola a una distinción sustantiva entre dos grupos de personas en función de su sexo, o sea, a un concepto taxonómico, análogo al de clase social o al de raza: “Al no manejar el concepto psicoanalítico de diferencia sexual, ignoran el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual y la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que, según Freud, es fundamentalmente bisexual. Esto tiñe las formas en que reflexionan sobre la diferencia entre mujeres y hombres, y por ello elaboran sus planteamientos teóricos a partir de la diferencia de género. Las europeas, más

cercanas al psicoanálisis lacaniano, suelen analizar la contradicción mujer/hombre incorporando la diferencia sexual en su complejidad psicoanalítica". Para esta teoría, "mujeres y hombres son producidos por el lenguaje y las prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por procesos inconscientes vinculados a la simbolización de la diferencia sexual. Hay que comprender que la diferencia sexual es una diferencia estructurante, a partir de la cual se construyen no solo los papeles y prescripciones sociales sino el imaginario de lo que significa ser mujer o ser hombre, por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel que el género" (Lamas, 1999).

Esta categoría también hoy es muy cuestionada tanto por sectores de la derecha conservadora que están en contra de las libertades y derechos de las mujeres y las diversidades sexuales, que hablan de una "ideología de género" y se manifiestan contra el ABORTO (v.), así como por grupos feministas radicalizados, que plantean que la alusión al género elimina la categoría mujeres (v. FEMINISMOS).

Aunque no constituye una categoría cerrada, sino en pleno desarrollo, la perspectiva de género favorece el ejercicio de una lectura crítica y de la realidad para analizar y transformar la situación de las personas. Se trata así de crear nuevas construcciones de sentido para que hombres, mujeres e identidades disidentes habiten vínculos no jerarquizados ni discriminatorios.

Véase: C. Amorós (1986), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Madrid, Anthropos. – R. Braidotti (2000), Sujetos nómades, Buenos Aires, Paidós. – T. de Barbieri (1992), "Sobre la categoría de género. Una introducción teórica-metodológica", ISIS Internacional, 17. – L. Fabbri (2014), "Ni meramente natural ni remotamente universal: avatares de la teoría sexo/género", Izquierda, 19. – J. Fernández (2003), "Los cuerpos del feminismo", en D. Maffía (comp.), Sexualidades migrantes: género y transgénero, Buenos Aires, Feminaria. – E. Gomáriz (1992), "Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas. Periodización y perspectivas", ISIS Internacional, 17. – M. Lamas (comp.) (1996), La construcción cultural de la diferencia sexual, Ciudad de México, PUEG; (1999), "Género, diferencia de sexo y diferencia sexual", ¿Género? Debate Feminista, 10(20). – J. W. Scott (1990), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en J. Amelang y M. Nash (comps.), Historia y género:

las mujeres en la Europa moderna y contemporánea, Barcelona, Alfons el Magnanim. – P. Viturro (2007), “Constancias”, VII Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SUSANA B. GAMBA – FLAVIA AZURI

GESTACIÓN POR SUSTITUCIÓN. La gestación por sustitución es una técnica de reproducción humana asistida, por medio de la cual una persona, denominada gestante, acuerda con otra u otras personas gestar un embrión con el fin de que la persona que nazca tenga vínculos jurídicos de filiación con estas. Mucho se debate sobre la gestación por sustitución o subrogada, que se llama así porque llamar a las cosas por su nombre también hace al reconocimiento de los derechos humanos en juego; utilizar términos peyorativos, como alquiler de vientre, los viola. En este trabajo se procura enfatizar aquellos argumentos que hoy hacen indispensable y cada vez más aclamada la regulación de una técnica que permite el ejercicio de derechos humanos fundamentales, y más específicamente, acceder al derecho a formar una familia como es ya reconocido en precedentes internacionales.

Considerando las principales aristas del debate bioético actual en torno a la gestación por sustitución (en adelante GS), el objetivo es poner de manifiesto lo que verdaderamente está en juego, dado que no se trata solo de permitir la GS con todas sus consecuencias, sino avanzar o retroceder en el reconocimiento de derechos, libertades, autonomías y cuerpos.

Por razones de extensión, no se indagará sobre las distintas posturas que existen en el feminismo respecto a la GS, sino que se procederá a analizar los argumentos que, desde una perspectiva de género, justifican la regulación de la GS.

Existe de forma básica y fundamental un derecho de las personas gestantes a servirse libremente de su cuerpo y a tomar decisiones al respecto. Entender que la GS implica siempre una explotación de las personas gestantes es un reduccionismo paternalista que subestima a estas personas, así como a su capacidad de consentir. Este argumento además obvia la gran diversidad existente dentro del conjunto de mujeres y resulta, irónicamente, bastante machista. Las mujeres no necesitan ni quieren tutelas de nadie que crea saber lo que les conviene. Durante muchos años de lucha feminista se ha buscado alcanzar la autonomía a la hora de tomar decisiones –que aún tiene muchas materias pendientes– para que ahora se pretenda recortarla, precisamente, en nombre del feminismo.

Se pone de manifiesto que, con mucha frecuencia, la maternidad ha sido considerada la característica fundamental, cuando no definitoria, del “ser mujer”.

El separar las responsabilidades materparentales de los aspectos relacionados con la gestación permite mostrar que el alumbramiento constituye una de las cosas que una mujer puede elegir, pero que en modo alguno debe erigirse en la definición de su rol social o de sus derechos legales, ni lo que la define como mujer o es propio de ella.

En este sentido, el feminismo sostiene que “la biología no es destino”. Ahora bien, aunque este proceso de desbiologización de los destinos que comenzó con el feminismo significó un paso enorme, hoy se puede afirmar que estamos ante un proceso de desbiologización de todas las identidades.

En este sentido, se puede afirmar que no hay dos géneros que se corresponden con dos sexos y esta ruptura binaria del género también se presenta respecto del sexo, en tanto también es necesario deconstruir las categorías sociales y políticas que lo binarizan, o simplemente entender que la distinción se funda en ellas. Entonces, no se puede afirmar que hay dos sexos; pero además, de los supuestos sexos no se desprenden los géneros, sino que el género es independiente del sexo. De esta manera, hay tantos géneros como identidades, y por ende tantas identidades de género como personas. Entonces, aunque se defiende la GS desde el “feminismo”, lo femenino no está asociado a una corporalidad, ni mucho menos, consecuentemente, se define por un parto.

Cabe tener en cuenta que hoy, conforme nuestro Código Civil y Comercial y especialmente las leyes 26.862 sobre acceso a técnicas de reproducción humana asistida y 26.743 sobre identidad de género, toda persona puede acceder al derecho a formar una familia y a la reproducción en el “rol” autodefinido y autopercibido, en especial, cuando este acceso se produce gracias al avance de las tecnologías reproductivas. Hoy estas tecnologías permiten acceder a la maternidad, paternidad o xaternidad –en términos no binarios respecto de aquellas personas que no se identifican como madres ni como padres– con material genético de otra persona (con lo que una persona sin óvulos puede ser perfectamente madre legal).

Si a esto además le sumamos otros avances, como la donación de ADN mitocondrial, que incluso hoy podría, como técnica, requerirse por dos mujeres cis cuando ambas quieren aportar sus genes (aunque de quien aporta la mitocondria sea ínfimo), o los progresos en materia de gametos artificiales, entonces no siempre detrás del nacimiento de una persona hay semen y óvulos. Dicho de otra manera, no siempre hay técnicamente unión de un óvulo con un

espermatozoide. O los avances en materia de trasplante de útero que sostienen que en un período breve una mujer trans o cualquier persona asignada por razones biológicas al género masculino al nacer podrá gestar y dar a luz; incluso hoy es posible que estas puedan amamantar.

La cuestión que se plantea es si puede reclamarse un derecho a gestar bajo el paraguas de la libertad reproductiva, y en qué medida ese derecho, si existe, comprende no solo a mujeres cis, sino también a personas trans o no binarias.

La GS contribuye a desmantelar estas construcciones no solo en cuanto a que rompe con el binario y sus derivaciones “clásicas”, en tanto el derecho se construyó sobre la base de que quien daba a luz era la madre que había quedado embarazada por el padre y nada de esto sucede en un caso de GS; sino también y especialmente porque modifica radicalmente el rol y las presuposiciones hechas respecto de la maternidad, hasta el punto de que en muchos supuestos incluso la elimina: aunque una mujer geste y dé a luz, igualmente puede no haber madre, sino, por ejemplo, dos padres, o un solo padre.

Considerar lícita y admisible la GS implica contradecir la existencia del famoso “instinto maternal” atribuido como inherente en todas las mujeres y carente de sustento científico, ya que este presunto instinto resultaría incomprensible en la gestación por sustitución en la que una mujer es capaz de entregar libre y racionalmente a unx bebé que ha engendrado. Igualmente, admitir la GS supone poner en tela de juicio el rol de cuidadoras que se atribuye a las mujeres en nuestra sociedad, construido alrededor de una supuesta inclinación de las mujeres hacia los cuidados, “biológicamente determinada”. La GS niega esta inclinación a los cuidados de la persona gestante que da a luz a unx bebé, y además admite la existencia de otra persona que quiere cuidar a esx bebé aunque no tenga ningún vínculo biológico, y a veces, ni genético con esx niñx.

Esta ruptura con la lógica cisheteronormativa permite afianzar que las mujeres y personas gestantes no están “naturalmente” dedicadxs o preparadxs para el trabajo de cuidado. La ecuación gestar-parir-cuidar se rompe en la GS y provoca que el cuidado esté en otras manos que no son las de quien ha dado a luz, y esto no puede ser más que un beneficio para las mujeres. Es un avance en la democratización del trabajo de cuidado tan reclamado desde el feminismo.

No se dice nada nuevo ni revelador al afirmar que no todas las mujeres o personas gestantes viven el embarazo como una experiencia buena. No todas

disfrutan estar embarazadas. No todas sienten “conexión” con el feto. Ni mucho menos se sienten madres por estar embarazadas.

Gestar es un proceso biológico al que habría que liberar de la carga emocional, “especial” o sentimental que no siempre tiene ni se siente por parte de quien lo vive. Y que precisamente se potencia socialmente para sostener lo descripto previamente: el rol materno y sus consecuencias. Sin perjuicio de que estas construcciones sociales y médicas también habilitan intromisiones arbitrarias, como limitaciones a la posibilidad de abortar, cesáreas compulsivas, tratamientos médicos no consentidos, etc.

La GS implica abordar la gestación como un proceso desprendido de todos estos “mitos románticos” que la rodean y que, independientemente de la vivencia personal de cada persona, aparecen como construcciones controladoras de los cuerpos de las mujeres. De allí que la GS, nuevamente, se presenta como liberadora.

En pocas palabras, la negación o anulación de los acuerdos de GS exalta las supuestas experiencias de la gestación y el parto por encima de la formación de decisiones y expectativas emocionales, intelectuales e interpersonales de las personas gestantes.

En definitiva, por un lado, nuestro derecho y nuestra cultura permiten y habilitan maternidades y paternidades, y en esas construcciones nos vemos limitadxs a encasillar las parentalidades y experiencias; no obstante, todo lo dicho nos lleva a cuestionarnos qué es en definitiva ser madre. Si ya no pasa por gestar, ni por parir, ni por cuidar, ni por aportar óvulos, e incluso puede que este rol no exista aunque alguien realice todo lo descripto previamente. En otras palabras, si para nuestra legislación el “rol” que en definitiva se asume es una cuestión de identidad, si no importa el sexo, ni el aporte biológico o genético en la definición del rol, entonces ¿importa ya ese rol? ¿Qué lo define? Se trata obviamente y hoy más que nunca de construcciones políticas fundadas en bases culturales. O entonces ¿por qué subsiste si ya no tiene sustento? ¿Será que solo culturalmente subsiste? Afortunadamente, toda construcción cultural es susceptible de ser deconstruida, mucho más si además se han caído los cimientos que “naturalmente” la sostenían.

Los términos y roles de madre y padre vienen o son consecuencia de relaciones sexuales entre personas hetero; hoy las relaciones no son necesariamente

heterosexuales, ni de dos, ni las personas tienen hijxs solo a través del sexo.

La GS es una muestra evidente y cada vez más frecuente de que aquello que se entendía por maternidad ya no existe, y la caída de estos cimientos asustan y, por ende, generan resistencia porque son los que principalmente sostienen la cultura patriarcal.

La maternidad "clásica" siempre estuvo al servicio del patriarcado. Hace tiempo que venimos deconstruyéndola; la GS colabora en esas rupturas en pos de la libertad y la autonomía de las mujeres y personas gestantes.

De allí la necesidad más fuerte de regular la GS como un ejercicio de la autonomía reproductiva, con todos los efectos y aspectos pertinentes. La falta de regulación impulsa la clandestinidad, y esta, aunque potenciada por quienes pretenden "ocultar" una frecuente doble moral, nunca ha sido una aliada para proteger a las mujeres.

Vivimos en una sociedad plural y democrática, en la que existen tantos modelos de familias como familias. Facilitar el acceso a una verdadera diversidad familiar implica permitir la GS. Para un grupo de personas, la GS es la única oportunidad real de tener unx hijx, por lo que el rol del Estado debe ser crear un ambiente que maximice las posibilidades de éxito y felicidad para las personas que quieren formar una familia, en lugar de establecer desventajas, tutelarlas o estigmatizarlas. Se trata, entonces, de promover un marco jurídico que privilegie y represente una garantía para el ejercicio de los derechos, que respete y promueva el derecho de las personas a una maternidad, paternidad o xaternidad libre y responsable, que reconozca la diversidad con la cual está integrada nuestra sociedad y que sea el ejemplo de normas de una sociedad incluyente y diversa.

La GS ha problematizado e interpelado nuestras pautas sociales y especialmente nuestras construcciones culturales. Desde mi perspectiva, esta interpelación es liberadora y deconstructora en términos feministas.

Cuestionar la maternidad "clásica" y entenderla sin roles posibles, predeterminados o genéricamente asumibles es un quiebre antipatriarcal enorme si se entiende que esa maternidad que se derrumba es la que ha facilitado la construcción y sostenimiento del patriarcado como sistema.

Véase: P. Beaumont y K. Trimmings (2017), “Recent jurisprudence of the European Court of Human Rights in the area of cross-border surrogacy: Is there still a need for global regulation of surrogacy?”, www.abdn.ac.uk. – E. Farnós Amorós (2013), “Surrogacy arrangements in a global world: the case of Spain”, International Family Law, 1. – E. Lamm (2013), Gestación por sustitución: ni maternidad subrogada ni alquiler de vientres, Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions. – E. Lamm y N. Rubaja (2016), “Parámetros jurisprudenciales en los casos de gestación por sustitución internacional. Los lineamientos del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y sus repercusiones en el contexto global”, Bioética y Derecho, 37.

ELEONORA LAMM

GLOBALIZACIÓN. Se denomina así al sistema mundial conformado a partir de las últimas décadas del siglo XX, particularmente después del fin de la Guerra Fría. Se trata de una nueva forma de organización del comercio, la producción, las inversiones, los flujos financieros, la circulación de personas y de informaciones que abarcan el planeta en su conjunto. Consolida la supremacía de Estados Unidos y la aparición de un liderazgo en disputa con otros países en ascenso, como China y Rusia.

Según Octavio Ianni (2003), el sistema globalizado o mundializado inaugura un nuevo momento de la historia humana. Una ruptura histórica y epistemológica signada por la inclusión sistémica de todo el planeta. La importancia de los cambios reside en que se modifican los parámetros de las categorías con que percibíamos el mundo, como el tiempo y el espacio, desapareciendo también las fronteras entre nación y mundo, entre política interna y política externa.

El globalismo es el patrón principal de análisis de los fenómenos emergentes, tales como los procesos de desterritorializacion y reterritorializacion de las fuerzas económicas. Los nuevos procesos de producción, distribución y consumo cambian su localización geográfica acompañados por una alta movilidad de los flujos financieros y comerciales que se internacionalizan, promoviendo la desregularización de los mercados.

Y si bien los temas económicos básicos, como el uso de recursos, la producción y el empleo, se desarrollan en el ámbito nacional, la dimensión global es determinante de la actividad financiera y comercial apoyada en los sistemas comunicacionales. Esto perjudica a los países de economía primaria y de reciente industrialización, que carecen de posibilidades de desarrollar estrategias viables que contradigan ese predominio.

Estos procesos implican nuevas relaciones políticas internacionales. La economía globalizada establece las reglas del juego que articulan el sistema planetario, cuestionando las bases del Estado nacional. Así como en el modelo de bienestar keynesiano la producción era nacional, siendo el Estado el dinamizador de la integración social, en el marco de la globalización neoliberal los procesos productivos se autonomizan del Estado. Las realidades nacionales se articulan dificultosamente con los procesos internacionales propios de la sociedad global y son encuadrados en un nuevo orden, muchas veces de un modo subordinado y con autonomía restringida, sometida a los imperativos de

organismos reguladores internacionales como el FMI, el Banco Mundial o la Organización Mundial de Comercio (OMC). Los programas de ajuste estructural promueven la eliminación de los controles estatales y la apertura externa de la economía, favoreciendo las inversiones transnacionales. Los capitales financieros que actúan a escala mundial crean notables distorsiones en los procesos económicos.

Hay un debilitamiento de la centralidad del Estado como regulador de la vida económica pero también política, con dificultades cada vez mayores para actuar en la corrección de inequidades.

La economía globalizada supone un incremento del comercio internacional y un sistema productivo a escala universal, con circuitos transnacionales integrados y altamente diferenciados que cohesionan el mercado mundial. El capital se transforma en migrante y adquiere la forma de capital volante cuyos movimientos se realizan por vía informática. La economía migrante, con sus propias lógicas de regulación y acumulación, resulta un importante factor que relativiza la soberanía estatal y borra las fronteras.

Estos elementos redefinen las relaciones entre los Estados y los actores sociales. En primer lugar, suponen una nueva división internacional del trabajo, en la medida en que se debilita el anterior esquema centro-periferia al producirse la relocalización industrial en algunos países del Tercer Mundo debido a sus menores costos de producción. De tal modo, el problema de cómo enfrentar los nuevos lineamientos de la economía se dirime en el ámbito de los Estados nacionales.

La gestión político-administrativa es el ámbito donde se debate la relación entre los Estados y la economía, dado que la captación del capital transnacional circulante aparece como la posibilidad de reinserción en la economía mundial. Sin embargo, como las funciones del Estado frente a esa economía migrante quedan reducidas a la regulación del flujo de mano de obra dentro del territorio y a garantizar las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo, el desarrollo capitalista en su conjunto queda para estos países fuera de la regulación estatal.

Con la liberalización del comercio de mercancías y de los movimientos de capital aparecen nuevos poderes no estatales que actúan deteriorando la cohesión interna de las sociedades nacionales por ser ajenos a su control. Los Estados ya no son los únicos ordenadores, el poder se ejerce con formas menos visibles y

difíciles de localizar. Esos actores son las empresas transnacionales, los organismos internacionales y una vasta red de técnicos y profesionales cuyo trabajo se diseña en concordancia con las nuevas divisiones del espacio geográfico, como los enclaves de alta tecnología y los mercados supranacionales. Los grupos transnacionales operan sobre configuraciones económicas continentales y monopolizan la tecnología.

De tal modo, se borran las fronteras entre política interna y política externa. Aparece una nueva división internacional del trabajo con zonas comerciales y nuevos polos de crecimiento económico que erosionan las disputas tradicionales entre los países subdesarrollados y el norte industrial. La caracterización centro-periferia ya no da cuenta del actual sistema mundial, caracterizado por la existencia de múltiples centros. Las empresas nacionales privadas y públicas se transnacionalizan y las economías nacionales dejan de estar controladas por empresas nativas. El capital se torna en el sector privilegiado en la dinámica económica y social e impone su "poder de veto" sobre las políticas públicas.

Por otra parte, si bien la globalización produce culturas homogéneas, lo hace siempre de modos distintos según las características de cada lugar, lo que produce fenómenos diversos de orden local.

Al mismo tiempo, se acentúan las diferencias entre países o regiones, generando fracturas que anteriormente resultaban contenidas por las estructuras nacionales. Según Joachim Hirsch (1997), se evidencia así una diferencia entre la instancia de constitución y la instancia de legitimidad del orden y una alteración de los mecanismos de consenso, al existir una desigualdad de poder entre lx ciudadanx común y los circuitos concentrados en la faz económica como en la vida cultural.

La velocidad de los cambios producidos por la técnica sobre el empleo, los procesos de trabajo, el sistema productivo y el de distribución reduce dramáticamente la cantidad de trabajadorxs, generando desocupación y procesos de precarización del empleo y de exclusión social. Se producen crecientes desigualdades entre los sectores integrados al trabajo formal y el mundo de las personas con trabajo precarizado o desempleadas. Así, se configura una sociedad dualizada sobre la pertenencia o no a las estructuras de socialización e integración (educación, trabajo, cultura), con el consecuente correlato en la calidad de vida (acceso a la salud, alimentación, vivienda, esparcimiento). Caen en desuso los instrumentos de negociación que regulaban anteriormente la relación capital-trabajo, y se pasa de un modelo industrial a uno posindustrial, en

el cual la información se convierte en el recurso estratégico, reemplazando a las fuentes energéticas, y hay un desarrollo preponderante del sector de servicios.

Aparecen nuevas tecnologías aplicadas al proceso laboral que reemplazan a lxs trabajadorxs manuales, provocando una importante merma en la ocupación y el abandono del modelo taylorista de organización del trabajo con la aparición y desarrollo de la robótica. Desaparece la empresa fabril con gran cantidad de trabajadores, y en su reemplazo se constituyen empresas más pequeñas y flexibles que ya no están concentradas en las regiones industriales.

La producción se rige por el criterio de la diferenciación del producto según las necesidades de los mercados y propicia la renovación de modelos y el reemplazo frecuente de estos para incrementar el consumo, con obsolescencia programada de los bienes. Las transformaciones técnicas en el procesamiento de la información y la flexibilidad para reproducir y procesar informaciones hace crecer nuevas ramas de investigación científica (robótica, nanotecnología, inteligencia artificial, biotecnología, etc.). Los procesos comunicacionales permiten el conocimiento instantáneo de los sucesos mundiales.

El desarrollo de estos procesos informativos hace que la dimensión simbólica, los signos e imágenes adquieran en el nuevo contexto social una importancia nunca antes vista. El control de los códigos y lenguajes que componen los sistemas de información permite acceder a nuevas formas de poder relacionadas con la posibilidad de otorgar sentidos a los actos de la vida. También a nuevas formas de control y disciplinamiento social a través del uso de big data y la segmentación de poblaciones.

La fragmentación de las antiguas estructuras sociales y su encuadramiento total o parcial en el sistema globalizado acompañan un proceso vertiginoso de cambios valorativos. Los nuevos valores asociados al mundo de la economía globalizada penetran a través de las industrias culturales y los sistemas de comunicación. La globalización modifica las relaciones sociales, el trabajo, las formas de vida, la cultura y la subjetividad, lo que produce profundos cambios en la vida de las personas. Este cambio de los valores y actitudes se observa en el incremento del individualismo y la competencia, la meritocracia y la indiferencia hacia la desigualdad.

Impuesta por los grandes capitales, la cultura de la época posmoderna está impregnada por el valor económico que se traslada a todos los ámbitos de la vida

humana, legitimando la acumulación de ganancias como la razón suprema. Asimismo, se sustituye la ética del trabajo por la del consumo. Individualismo y desconocimiento del otro parecen ser los valores fundamentales para el logro de esta razón instrumental. De tal modo, declina el poder de la política como actividad integradora al perder su horizonte utópico democrático. A escala mundial, los países centrales son quienes determinan las agendas, las redes vinculares y las orientaciones que conforman la política internacional.

Las nuevas formas de vida cotidiana de las familias, el menor número de hijxs, la inestabilidad de las parejas y la crisis de las formas tradicionales de convivencia, así como el ingreso de las mujeres al mundo laboral, conforman un cuadro muy distinto al de épocas anteriores. Las nuevas subjetividades se inscriben en un contexto definido por procesos de modernización y ruptura de costumbres. Debido al conjunto de estos factores, y sobre todo por el avance tecnológico, se abren para las personas nuevas perspectivas de conocimiento y otros horizontes de vida que proporcionan satisfacción. El mundo personal, íntimo, adquiere gran relevancia configurando una tendencia al individualismo y a una pérdida de contacto con las responsabilidades colectivas. El yo es el ámbito privilegiado del desarrollo humano.

La disponibilidad de estos “recursos de individuación” se presenta para muchas más personas. No obstante, el acceso a estos no es universal y constituye un rasgo que diferencia a las distintas clases sociales. La posesión y el disfrute de los bienes culturales tienen tanta relevancia como la de los bienes materiales para caracterizar la situación de exclusión social.

Los modelos de consumo impuestos a ritmo vertiginoso acentúan la desprotección del sujeto frente a los sistemas de comunicación que moldean la vida, instalando temas y mandatos. Estos “sistemas de control” contrarrestan las tendencias a la autonomía que producen los recursos culturales y simbólicos disponibles. La sociedad de control se instala de modos sutiles en todos los ámbitos de la vida y también en la interioridad.

Las industrias culturales llevan a todos los rincones del planeta cosmovisiones cargadas de símbolos que ejercen una influencia notable en los hábitos y en las percepciones. La disputa del sistema se centra como nunca antes en la conquista de las conciencias, en lo intangible de los pensamientos íntimos y frente a este peligro los individuos se hallan indefensos, con lo que se acentúa el sentimiento de vulnerabilidad. Pero también al potenciar la comunicación entre las personas,

los países y las regiones, puede favorecer la multiculturalidad y abre la posibilidad de la acción colectiva como un camino de libertad y de búsqueda de sentido.

Consecuencias sociales y ambientales. La globalización neoliberal trajo consigo una creciente concentración de la riqueza. Según el informe de Oxfam del 20 de enero de 2020: "Los 2153 milmillonarios que hay en el mundo poseen más riqueza que 4600 millones de personas (un 60% de la población mundial) […] En América Latina y el Caribe el 20% de la población concentra el 83% de la riqueza".

La complejidad de la situación nos enfrenta a desafíos tales como la creciente desigualdad, el subdesarrollo y la miseria de millones de seres, que se expresa en las oleadas migratorias, y a amenazas y riesgos como las pandemias, los delitos trasnacionales o la trata y tráfico de personas. El libre acceso a los bienes de la naturaleza y su apropiación sin limitaciones implican por primera vez una amenaza a la sustentabilidad misma de la vida. La globalización neoliberal se caracteriza por propiciar procesos depredadores, la tala indiscriminada de bosques y selvas, el monocultivo, el uso de agroquímicos que ocasionan graves daños al ecosistema y la vida humana. La minería a cielo abierto produce un importante deterioro ambiental, al degradar la tierra y los ríos, lo que pone en riesgo la vida de las poblaciones locales.

Se observa un incremento creciente de las desigualdades entre el sector económico concentrado y el mundo de las personas con trabajo precarizado, o desempleadas, con la consecuente profundización de los conflictos económicos, de clase, étnicos y de género. La globalización aumenta la explotación del trabajo de las mujeres y la flexibilidad de su uso que hace de las trabajadoras un sector tan subordinado como en la sociedad tradicional, con el consecuente deterioro de sus niveles de vida, lo que se conoce como FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA (v.), producto de la explotación del trabajo femenino en las nuevas condiciones de flexibilidad laboral. Las mujeres son la mano de obra más importante en número de las maquilas en varias ramas industriales. A esto se suma la exclusiva carga de las tareas de cuidado, en especial de la alimentación de subsistencia. Según el informe de Oxfam citado: "Las mujeres y niñas dedican al trabajo de cuidados no remunerado 12.500 millones de horas diariamente, lo que supone una contribución a la economía global de al menos 10,8 billones de dólares anuales, una cifra que triplica el tamaño de la industria mundial de la tecnología".

La prostitución, las redes de trata y la industria del sexo son otras de las características de la etapa, entendidas como una economía integrada al sistema globalizado, que proporciona ingentes ganancias y que arroja a la extrema vulnerabilidad y la violencia a grandes grupos de mujeres y otros colectivos, que son obligados a migrar de los países periféricos hacia los países centrales. A esto se agrega la aparición de una nueva práctica violenta que afecta fundamentalmente a las mujeres pobres o en situación de vulnerabilidad, que es el alquiler de vientres.

¿Puede haber otra globalización? El poder opera, según Chantal Mouffe (1996), como un "exterior constitutivo", el otro que permite construir un nosotrxs. A medida que se desarrolla el conflicto con el poder y que se establece la diferencia con él, se posibilita la emergencia de nuevas identidades.

La globalización económica neoliberal de las últimas décadas ha puesto de manifiesto una brutal concentración de la riqueza y un aumento de la miseria y pobreza extrema en todo el planeta, de la mano de la destrucción de las culturas, tradiciones y formas de vida. Por ello, múltiples voces se han alzado en todo el mundo cuestionando este sistema de profunda inequidad e injusticia social y proponiendo distintas alternativas de carácter democrático que respeten las necesidades e idiosincrasia de los pueblos del mundo y en especial de lxs trabajadorxs y excluidxs. Se procura dar respuesta a los interrogantes que imponen la desocupación, la exclusión y la desigualdad. En todo el mundo, los movimientos sociales ponen de manifiesto el desagrado por este estado de cosas y proponen de diversas formas alternativas a los males que la globalización de corte neoliberal ha impuesto. Con grandes dificultades por la asimetría de poder y de recursos respecto a lxs beneficiarixs del mundo globalizado, pero apuntando a rescatar las inmensas posibilidades que los desarrollos científico-técnicos han abierto, para dar respuesta a los acuciantes problemas que se plantean para el conjunto de la humanidad sin acceso a los bienes y servicios materiales y a la cultura. El horizonte utópico, la mirada crítica son característicos de estos movimientos, que giran sobre la base de la justicia social, la idea de la igualdad de derechos, la solidaridad social, la sostenibilidad de la vida o el cuidado de la tierra, la casa común. La idea de la igualdad vuelve a renacer en estas expresiones como la principal bandera para garantizar el destino de lxs pobres y de la raza humana en un nuevo orden económico. En este nuevo contexto, los movimientos feministas tienen un importante rol en la búsqueda de alternativas políticas a la discriminación y violencia de género, a la feminización de la pobreza, a la no distribución de las tareas de cuidado, a todas las formas de

explotación sexual y en la extensión de una cultura igualitaria, sin discriminaciones ni exclusiones.

Véase: Z. Bauman (2000), Modernidad líquida, Buenos Aires, FCE. – U. Beck (1998), ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización, Madrid, Paidós. – R. Cobo Bedía (2017), La prostitución en el corazón del capitalismo, Madrid, Catarata. – J. Hirsch (1997), Globalización, transformación del Estado y democracia, Córdoba, Instituto Goethe. – O. Ianni (2003), "Las ciencias sociales y la modernidad-mundo", en AA. VV., Desigualdad y globalización: cinco conferencias, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales (UBA)-Manantial. – C. Mouffe (1996), "Por una política de la identidad nómada", Debate Feminista. Identidades, 4(14). – M. Rapoport (2020), "El fin de la globalización neoliberal", Pagina 12, 31 de mayo. – N. Varela (2020), "El tsunami feminista", Nuso, 286.

DINORA GEBENNINI

H

HÁBITAT. Proviene del latín habitat, que significa ‘vivir’, ‘morar’. El concepto ha ido evolucionando desde la concepción del hábitat humano, urbano o rural, que se designa como el conjunto de factores que inciden en que un lugar sea habitable por la especie humana. Las condiciones físicas, tales como las condiciones del territorio, topografía, clima, existencia de agua, u otras, así como el acceso a los alimentos y recursos naturales necesarios para la vida, y aquellos factores sociales, culturales y políticos constitutivos del hábitat humano. En el campo de la arquitectura y el urbanismo, así como de la geografía y la antroplogía, para diferenciar la aproximación al concepto de hábitat desde la biología, se lo cualifica como el hábitat construido, que puede ser colectivo o individual, y más preciso aún en la definición de la producción social del hábitat. Desde la disciplina de la arquitectura y el urbanismo, se refiere al concepto de hábitat desde las condiciones necesarias para satisfacer la habitabilidad y mejor calidad de vida de las personas. Entonces, el concepto de hábitat, de las ciudades, en términos de territorios urbanos, refiere al conjunto de bienes urbanos, redes de infraestructura, servicios, vivienda, situadas en el territorio, así como también sus características ambientales, los factores políticos, económicos, culturales, identitarios y de relaciones sociales que definen los asentamientos humanos. Desde la Plataforma Global por el Derecho a la Ciudad se definen tres dimensiones centrales para el análisis de las ciudades: la material, que corresponde a la ciudad construida, sus bienes urbanos; la política y de gestión del territorio a través de los instrumentos de planificación y acción territorial y presupuestaria; y la simbólica, que refiere a las tradiciones, culturas e intangibles que definen lo que se naturaliza y lo que es necesario transformar.

Es entonces el hábitat el ámbito en el cual se expresan diversas y concurrentes dinámicas e interseccionalidades entre dimensiones diferentes, cada una con sus propias interacciones y complejidades.

Conformando entramados y órdenes que se sitúan en tiempos y espacios, y a la vez se vivencian en distintas escalas de territorios: el territorio cuerpo como el primero a ocupar y decidir, territorios casa, barrio, ciudad y metrópolis (Falú, 2015), los que no constituyen un campo definido en sí mismo, ni estático, sino, por el contrario, configurantes de entramados relacionados.

El hábitat y su materialidad tienen permanentes dinámicas, que están construidas y deconstruidas permanentemente por las fuerzas dominantes financieras, económicas y a la vez en deconstrucción y rebeldías por las resistencias de

quienes sufren la desigualdad de los territorios o la omisión de sus identidades.

Las feministas vienen aportando a la construcción de esta compleja intersección de hábitat y género, en los últimos años ya denominada de ciudades, mujeres, géneros y diversidades. Esta construcción tiene una historia de aportes en América Latina, que es necesario reconocer en el marco del enfoque de mujer en el desarrollo (MED), primero en las décadas de 1970 y 1980, y más tarde a partir de los 90 en el marco de género en el desarrollo (GED), asumiendo entonces que era menester desarrollar un concepto sinérgico que permitiera el análisis relacional de varones y mujeres, ya que no sería posible analizar a la mujer en relación con el hábitat, los territorios y ciudades de manera aislada.

Desde el feminismo se comprende que este cruce conceptual de hábitat y género está vinculado y es producto de procesos sociales, económicos, tradiciones y culturas en los cuales las relaciones de género son parte constitutiva. Se busca, entonces, aportar y explicar las relaciones de desigualdad entre varones y mujeres y cuánto de estas se expresan en el territorio, al mismo tiempo que distintas autoras, como Dolores Hayden (1980, 2002), Doreen Massey (1994), afirmarán que la conformación del territorio incide en la reproducción de esas relaciones.

La compleja combinación de género, territorios y ciudades no podría excluir las políticas públicas, ya que estas encuentran su expresión en el territorio y son resultado de posicionamientos teóricos, implícitos o explícitos. En el inicio del siglo XXI se incorporará también la dimensión de la diversidad. Esto en sintonía con los consensos alcanzados en la región en las reuniones convocadas por Cepal como secretaría técnica de las Conferencias Regionales sobre la Mujer de América Latina y sus documentos resultantes, los cuales irán sucesivamente incorporando explícitamente a jóvenes, indígenas, afrodescendientes, lesbianas, entre otras identidades que son reconocidas por las representaciones de los gobiernos como necesarias de ser incorporadas a la atención pública.

Las pioneras desde los 70 en adelante aportarán a la construcción teórica y política de este ámbito disciplinar; habrá una alimentación conceptual desde geógrafas, arquitectas, urbanistas, sociólogas, planificadoras, las que construirán el primer andamiaje argumental sobre la omisión de las mujeres en el hábitat y sus políticas, con un fuerte énfasis en las ciudades. Lo dicho se explica en América Latina por ser un continente cuya población urbana ha incrementado consistentemente desde inicios del siglo XIX en las ciudades, siendo hoy la

población urbana más del 80% del total.

Esa labor inicial que legitimó este campo de estudios en las feministas latinoamericanas recibió desde las década de 1970 y 1980 en adelante algunas influencias decisivas, como las de Ann Schlyter, Naila Kabeer, Chantal Mouffe y Doreen Massey, quienes inauguran los debates sobre mujer y vivienda, mujer y hábitat. Massey aportará sus conceptualizaciones sobre el sentido e identidades del lugar. Desde Estados Unidos, Margaret Lycette y Mayra Buvinic (Buvinic et al., 1983) serán visitas obligadas para quienes en la región comienzan a trabajar el tema. La geógrafa Aurora García Ballesteros (1986) aportará en el análisis del territorio y las mujeres, con énfasis en la vida cotidiana. También tienen su reconocimiento en los primeros trabajos de las latinoamericanas sobre el tema: Caroline Moser, Caren Levy y Jo Beall de la London School of Economics. Contemporáneamente y en el espacio propiciado por la Coalición Internacional del Hábitat, Ana Falú (Argentina), Marisol Dalmazzo, Lucy Cardona (Colombia), Josefina Huamán (Perú) y dos extranjeras trabajando en América Latina, Catalina Hinchey (Estados Unidos) y Marie Dominque de Suremain (Francia) conforman el primer Grupo de Mujer dentro de la coalición: la Red Mujer y Vivienda, que será en poco tiempo conocida como la Red Mujer y Hábitat de América Latina, con numerosa producción y formadora de recursos humanos en el tema, desde 1985 en adelante.

Ya en los 90 desde Perú, Maruja Barrig, con su publicación De vecinas a ciudadanas, de la ONG Sumbi, en la que recoge un trabajo con Amelia Forte y otras. También desde Lima Jeannine Anderson y Cecilia Blondet contribuirán en el desarrollo teórico y aplicado a experiencias políticas concretas. Alejandra Massolo (1992), argentina, en México publica sobre la lucha de las mujeres por la tenencia de la tierra y la vivienda. Más adelante, será reconocida por sus aportes en los temas de mujeres, género y gobiernos locales.

Los temas se sucedieron en el tiempo, se complejizaron y abarcaron no solo el enfoque inicial de la planificación de género, los estereotipos en la planificación, las estrategias de las mujeres, el aporte en casos de estudios, todos los cuales fueron base de aprendizajes y análisis; más adelante también se institucionalizaron las políticas de género en los municipios.

En los 80, María del Carmen Feijóo, coordinadora del Grupo de Trabajo sobre la Condición Femenina, de Clacso, junto a Hilda Herzer, y con el apoyo del Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo-América Latina

(IIEDAL), convocan a distintas investigadoras que contribuirán a la publicación Mujeres en la ciudad (1991), en la cual participa Ana Falú, entre otras. Casi en simultáneo se organiza desde Chile otra iniciativa: el grupo de trabajo convocado por la Corporación de Investigaciones Económicas para Latinoamérica (Cieplan), con la coordinación de Dagmar Raszinski y Claudia Serrano (2003), que centró el debate alrededor de los temas de gobierno local de políticas sociales y de mujeres. Políticas sociales, mujeres y gobierno local. Harán parte de este grupo de trabajo Maruja Barrig, Ana Falú, Sonia Montaño, entre otras. El Capítulo Latinoamericano de la Unión Internacional de Autoridades Locales (IULA), con la coordinación de María Arboleda, impulsa un trabajo a nivel de la región de América Latina, en el que integra al grupo de estudios coordinado por Jeannine Anderson y Ana Falú (1997); y las experiencias con gobiernos locales, en ocho países. Este programa es un aporte aún vigente para el campo de gobiernos locales, políticas públicas y mujeres. El trabajo pionero de María Arboleda encuentra continuidad en los programas en América Latina de gobiernos locales y género impulsados desde la Unión Iberoamericana de Municipalistas (UIM), coordinado por Flavia Tello. Se han concretado ya cuatro cumbres de agendas locales de género en Iberoamérica. También la Confederación de Gobiernos Locales Unidos (CGLU) cuenta con un área de género y publicaciones sobre el municipalismo feminista (2021).

Actualmente, se destaca a nivel global la Plataforma Global por el Derecho a la Ciudad, cuyo Grupo de Trabajo Mujeres, Género y Diversidades cuenta con una amplia participación internacional de redes y articulaciones. De igual manera, en Argentina, en el marco de Habitar Argentina, se consolida el Grupo de Trabajo Género y Hábitat. Los avances en el tema están creciendo y se consolidan. En las universidades nacionales se consolida el grupo de investigadoras de arquitecturas, urbanismo y diseño feministas y los colectivos feministas se multiplican en la región y el mundo, trabajando los temas de los derechos de las mujeres a la ciudad, la vivienda, los bienes comunes, el hábitat. Otro grupo muy vinculado a América Latina en temas de hábitat y género es el Colectivo Punt 6, que en catalán alude al punto 6 de la Ley de Barrios que refería a la igualdad de géneros. Este colectivo, que tuvo el impulso de Zaida Muxi, hoy está integrado por un conjunto pujante e interdisciplinario de mujeres jóvenes con una excelente producción.

Hábitat refiere, así, a las condiciones de vida en las ciudades y asentamientos, y en estas políticas, interseccionadas por la perspectiva de género y diversidades, se debe tener en cuenta que las mujeres vivencian, circulan, sienten y disfrutan

sus ciudades en forma diferente a los varones. Siendo además las mujeres las que más buscan empleo, en general, perciben menores salarios que los hombres a la vez que poseen una doble jornada laboral, al asumir no solo su rol de trabajadoras productivas, sino también reproductiva en su rol de madres, de cuidadoras de la infancia, de los enfermos en la familia o comunidad. En las mujeres es decisivo considerar, para las políticas de hábitat, el tipo de hogar de pertenencia, el número de dependientes (no solo hijxs), la condición de jefatura de hogar, tipo y nivel de ingresos. Todo a lo cual es preciso sumar el conocimiento del uso del tiempo y el espacio, o sea dar cuenta de la persistencia de la división sexual del trabajo, de las condiciones de territorios en los que habitan y, en particular, las violencias que se viven y perciben, así como las que temen, violencia sexual que se ejerce sobre ellas, sus cuerpos, por el solo hecho de ser mujeres. A esto hay que añadir como una limitación de evidencia empírica la omisión de las mujeres en las políticas de hábitat, la escasa participación de estas en la toma de decisiones sobre el planeamiento urbano, ya sean como profesionales del urbanismo o la arquitectura, o como ciudadanas. Hecho que se extiende al conjunto de las políticas públicas que se desarrollan en los territorios locales, en una acción que las subordina y subestima y tiene un claro sesgo androcéntrico y patriarcal.

María Cecilia Múnera y Liliana Sánchez Mazo (2012) afirman que el desarrollo integral implicaría pensar el hábitat desde una visión integral, sistémica, sinérgica. En este enfoque es central la identificación y el reconocimiento de las potencialidades de las comunidades, vecindarios, que tienen que ver con su historia, su cultura, sus recursos y, en particular, con los vínculos de filiación que existen o se construyen entre los sujetos y entre estos y sus territorios, centrales a la vida de las mujeres, en particular aquellas en situaciones de mayor vulnerabilidad.

Véase: J. Anderson y A. Falú (coords.) (1997), Los procesos de reforma del Estado a la luz de las teorías de género, Quito, IULA. – M. Barrig (1988), De vecinas a ciudadanas: la mujer en el desarrollo urbano, Lima, Sumbi. – M. Buvinic et al. (1983), Women and Poverty in the Third World, Baltimore, The Johns Hopkins Press. – A. Falú (ed.) (2002), “Ciudades para varones y mujeres. Herramientas para la acción”, Córdoba, MyM Impresiones; (ed.) (2009), Mujeres en la ciudad: de violencias y derechos, Santiago de Chile, Red Mujer y Hábitat de América Latina y Ediciones SUR; (2011),

“Restricciones ciudadanas. Las violencias de género en el espacio público”, Pensamiento Iberoamericano, 9; (coord.) (2015), Manual de género para las políticas y planificación territorial. GIZ, Centro América, mimeo. – A. Falú y L. Echavarri (2017), “La tierra tiembla ante las voces de las mujeres. «Nos organizamos y paramos para cambiarlo todo»”, en F. Carrión (ed.), La política en la violencia y lo político de la seguridad, Quito, Flacso. – A. García Ballesteros (ed.) (1986), “El uso del espacio en la vida cotidiana”, Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria organizadas por el Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid. – D. Hayden (1980), “What would a non-sexist city be like? Speculations on housing, urban design, and human work”, Signs, 5(3); (2002), Redesigning the American Dream: The Future of Housing, Work and Family Life, Nueva York, W. W. Norton & Company. – D. Massey (1994), Space, Place and Gender, Minneapolis, University of Minnesota Press. – A. Massolo (comp.) (1992), Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana, Ciudad de México, El Colegio de México. – M. C. Múnera y L. Sánchez Mazo (2012), Construcción social de hábitat: reflexiones sobre políticas de vivienda en Colombia, Quito, Flacso.

ANA FALÚ

HETEROSEXUALIDAD OBLIGATORIA. Ver LESBIANISMO.

HISTORIA. La historia como disciplina profesional tuvo su origen dentro de las sociedades europeas, en el siglo XIX, a partir de los procesos de construcción de los Estados nacionales que necesitaron relatos que explicaran sus orígenes a las comunidades tanto internas como externas. Semejantes narraciones produjeron una historia política en la que acontecimientos militares, como batallas, e institucionales, como organizaciones de gobierno, se integraron en cronologías y conformaron períodos cuyo resultado último fue una sucesión progresiva de mejoras y bienestares hacia un futuro siempre superador. Los protagonistas de esas gestas fundantes fueron varones –líderes militares, políticos e intelectuales– predominantemente vinculados a los sectores propietarios, blancos y heterosexuales; Amparo Moreno Sardá (1986) se refirió a ellos como el "arquetipo viril masculino". Se trató de relatos androcéntricos que dejaban afuera a todas las otredades que no ingresaban dentro de esas características y que, además, se asignaron un carácter tan natural como universal como si ellos mismos no fueran frutos de relaciones de poder social e históricamente construidas. Ya en el siglo XX, a lo largo de las sucesivas décadas, esta manera de escribir la historia sufrió sus embates. Así, la historia social incorporó en sus estudios a las clases subalternas mayormente desposeídas, mientras que la antropología hacía sus aportes con la interpretación de lo étnico y lo racial. Al mismo tiempo, los estudios de género introdujeron los análisis de la diferencia sexual. Poco antes de que el género fuera sistematizado como una categoría analítica por Joan Scott (2011) en 1986, la historia de las mujeres ya había dado sus primeros pasos.

En efecto, en las sociedades europeas y norteamericana, ello ocurrió de la mano de las integrantes de los movimientos de mujeres que proliferaron desde las décadas de 1960 y 1970, en los que participaban muchas académicas, que reivindicaron su protagonismo social y empujaron para que los programas universitarios incluyeran estos tópicos. A partir de su ingreso a las estructuras universitarias, la historia de las mujeres se propuso dos objetivos, según lo sintetizó Joan Kelly Gadol (Bock, 1991). El primero fue restituir las mujeres a la historia. El segundo, restituir la historia a las mujeres. En otras palabras, así como las mujeres habían protagonizado los procesos históricos, ellas tenían una historia para narrar. Además, las periodizaciones de los relatos androcéntricos, en especial los períodos considerados de grandes logros para la humanidad, no necesariamente se aplicaban a sus trayectorias, sino que, más bien, había ocurrido todo lo contrario.

La restitución de las mujeres en los procesos sociales se tradujo en una operación de visibilización –¡había mujeres en la historia!–. Asimismo, la restitución de la historia a las mujeres provocó la producción de narrativas en las que las mujeres se convirtieron exclusivamente en las protagonistas –una Herstory o “historia de ellas” en contraposición a la History (Scott, 2011)–. Así las cosas, estos relatos adquirieron un tono contributivo.

Ambas operaciones intelectuales fueron muy importantes, aunque también habilitaron narrativas desvinculadas de procesos sociales mayores al centrarse exclusivamente en la presencia y el protagonismo de las mujeres a modo de suplemento de las ya conocidas narrativas androcéntricas. Surgieron relatos que mostraban tanto a víctimas oprimidas de un despiadado patriarcado como a heroínas excepcionales, adelantadas o visionarias. Esto oscureció las interpretaciones y dio vida a la banalización, al carácter anecdótico, al guiño simpático, a la nota de color, con la peligrosa consecuencia de restarle importancia interpretativa a la demostración del protagonismo. En definitiva, nació un interrogante ampliamente descalificador del novedoso objeto de análisis: ¿qué nuevas interpretaciones aportaba a la construcción del conocimiento histórico el ejercicio de la visibilidad de las mujeres?, ¿de qué modo cambiaba la comprensión existente hasta el momento sobre ciertos procesos al mirarlos desde la perspectiva de las mujeres?

Entonces, una historia de las mujeres exclusivamente contributiva despolitizaba la importancia que la diferencia sexual tenía (y tiene) en la constitución de relaciones sociales y mantenía la vigencia de los relatos androcéntricos, adicionándole a las mujeres a modo de condimento o concesión. Además, fomentaba la tentación de conformar narraciones aisladas, solo atractivas para quienes sintieran curiosidad por conocerlas, totalmente prescindibles de los relatos mayores (Scott, 2011). Finalmente, las historias contributivas corrían el peligro de hermanar a todo el género femenino, sin prestar atención a las diferencias de clase, etnia, orientación sexual, edad, nacionalidad, religión y tantas otras: “las mujeres no tienen todas la misma historia” (Bock, 1991). Por lo tanto, la historia contributiva adquirió un carácter necesario pero insuficiente para las interpretaciones generizadas del pasado.

Precisamente, la categoría analítica de género volvió consistentes los análisis porque postuló que la diferencia sexual era constitutiva de las relaciones sociales, alejada de cualquier determinismo biológico, es decir, una identidad genérica se conformaba en relación con otras identidades genéricas que

interactuaban social e históricamente. De esta manera, las relaciones sociales de género conformaban relaciones primarias de poder, dentro de las cuales las mujeres y las disidencias ocupaban espacios subordinados frente a los varones. Joan Scott (2011) identificó cuatro elementos analíticos que, si bien interactuaban en conjunto, resultaban instrumentales para desplegar los análisis: las representaciones, las normativas, las instituciones y las identidades. Esta definición conceptual se produjo en un momento en que las ciencias sociales vivían un proceso de transformación que reivindicó la acción de lxs sujetxs junto a los procesos constitutivos de sus identidades frente a las determinaciones de las estructuras sociales.

El género como categoría analítica se expandió de la mano de la historia de las mujeres, al extremo de que mujer y género, por momentos, se asimilaron de una manera reduccionista y esencialista que borraba la propuesta analítica. No obstante, atenta a semejante peligro y contra él, la historia de las mujeres con perspectiva de género abrió la agenda de investigación para las relaciones de género y, de esta manera, incorporó a las disidencias sexuales y a las masculinidades. Así como identificar mujeres en sociedades pasadas y presentes no necesariamente desembocaba en el análisis de la feminidad, nombrar varones tampoco significaba sondear las interpretaciones de la masculinidad. La historia androcéntrica autodefinida como historia universal presentaba de manera implícita una masculinidad dominante a través del ya citado “arquetipo viril” o de una nueva formulación elaborada por R. W. Connell de “masculinidad hegemónica”. En consecuencia, los estudios de género también abrieron la puerta a los estudios de las masculinidades cuyas referencias remiten no solo a R. W. Connell sino también, entre otras, a Michael Kaufman y Michael Kimmel (Valdés y Olavarría, 1997). Pero no solo eso, sino que los estudios de género asociados, primero, a la historia de las sexualidades bajo la impronta de Michel Foucault y, luego, a la teoría queer barruntada por Judith Butler promovieron los análisis de las disidencias sexo-genéricas.

En todas sus versiones, la historia de las mujeres enfrentó desafíos metodológicos que comenzaron con la búsqueda de fuentes –la materia prima– que permitieran su desarrollo. Un argumento que aún hoy resuena, aunque cada vez menos, es el de la ausencia de las mujeres en las fuentes, al menos en aquellos corpus con los que se habían armado los relatos androcéntricos que no las habían incluido. El razonamiento que legitimaba la exclusión de las mujeres en tales narrativas historiográficas era, precisamente, que las fuentes no las mencionaban, por lo tanto, nada se podía contar de ellas. Pero esto no fue un

obstáculo, sino un tránsito hacia la búsqueda de soluciones. Dos operaciones metodológicas se configuraron: por un lado, realizar nuevas preguntas, que incluyeran la diferencia sexual, a viejas fuentes; por otro, sumar nuevas fuentes. Así, las mujeres se hicieron presentes en nuevos documentos, frente a los que eran obligatorios no solo los reparos analíticos que todx historiadorx debe tener ante los materiales que escudriña, sino fundamentalmente otros reparos porque, a veces, se trataba de representaciones construidas sobre la base de imaginarios androcéntricos, que fue necesario aprender a desarmar. Las nuevas fuentes valorizaron aquellas que habían sido menospreciadas por la historia tradicional –las novelas, las autobiografías, las cartas, las crónicas, las entrevistas orales, las imágenes, las publicidades, por nombrar tan solo algunas– y promovieron el proceso cognitivo porque aportaron representaciones que abrieron la comparación y la complejización de los relatos canónicos (Perrot, 2008). Finalmente, el diálogo con otras disciplinas sociales –como la antropología, la semiología, la sociología y la economía– permitió el despliegue de la historia de las mujeres. De esta manera, se avanzó: de la ausencia a la presencia, de las representaciones masculinas de lo femenino a las representaciones que demostraron las relaciones de poder entre mujeres y varones, y también entre mujeres, las estrategias de resistencia de ellas frente al avasallamiento de ellos y las múltiples relaciones sociales históricamente construidas.

Dentro de la historiografía argentina encontramos notables ejemplos de las narrativas contributivas de historia de las mujeres, como el Diccionario biográfico de mujeres argentinas, elaborado por Lily Sosa de Newton y publicado por primera vez en 1972, una obra de referencia obligada para el inicio de cualquier investigación porque se trata de las primeras sistematizaciones sobre la acción social de las mujeres, un insumo a partir del cual se puede seguir profundizando los análisis. A partir de la década de 1980, la revista Todo es Historia, dirigida por Félix Luna, publicó varias notas sobre historia de las mujeres, muchas de ellas escritas por integrantes de los movimientos feministas de la década anterior.

En la década de 1990, desde la academia estadounidense, Asunción Lavrin escribió una historia de las mujeres y el feminismo –Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay, 1890-1940–, en la que despliega una exhaustiva comparación entre Argentina, Chile y Uruguay, mientras que Lea Fletcher compiló Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX, una publicación que reunía a investigadoras que explayarían sus hipótesis en los años por venir. En 2000 se publicó la Historia de las mujeres en la Argentina, bajo la

dirección de las académicas Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y Gabriela Ini, un emergente de la incorporación de la categoría género al campo historiográfico. Se trató de un proyecto espejado con la Historia de las mujeres, escrita en la década de 1990, en Europa, bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot. Allí había nacido una nueva narrativa que no ha dejado de expandirse hasta el presente. Desde entonces, se han escrito numerosas obras que desarrollan una historia de las mujeres desde una perspectiva de género, es decir, privilegiando la diferencia sexual como un elemento relacional y constitutivo de las relaciones sociales. Asimismo, el género se ha cruzado con la clase y con la etnia develando relaciones sociales más complejas donde la diferencia dio lugar a la inequidad. Los nombres de Dora Barrancos y Mirta Lobato impulsaron investigaciones singulares. En diálogo con ambas, Marcela Nari produjo una obra inaugural y roturadora del campo, por la exhaustividad documental y el aporte interpretativo que inauguró: Políticas de la maternidad y maternalismo político. Buenos Aires, 1890-1940. Bajo el influjo de las tres autoras, se formó una amplia generación de investigadorxs que renovaron, ampliaron y expandieron el campo. Adriana Valobra (2005) y Andrea Andújar (2017) se han encargado de ordenar y reseñar toda esta producción. Por su parte, las investigaciones sobre las masculinidades han tenido un desarrollo más modesto, aunque no por ello inexistente, según postula Juan Branz (2017), y aguardan un mayor protagonismo dentro de las narrativas historiográficas. Una conclusión similar puede aplicarse en relación con las disidencias sexuales sobre las que han comenzado a producirse algunos relatos de tono contributivo que visibilizan a algunas agrupaciones políticas.

Sin duda, se trata de campos en expansión que están siendo interpelados por los actuales movimientos de mujeres, las disidencias y los feminismos que denuncian explícitamente el sistema patriarcal capitalista. Dentro de este renovado contexto de movilización, al calor del Ni Una Menos, los paros de mujeres y la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.), grupos editoriales se han lanzado a la producción de libros que tienen como protagonistas exclusivas a las mujeres. Un formato particular parece imponerse. Se trata de obras escritas preferentemente por periodistas de identidad femenina que reúnen biografías de mujeres de todos los tiempos, a lo largo y ancho de los cinco continentes, con un atractivo visual irresistible. Cada relato tiene una extensión breve –una o dos páginas–, un cuerpo de letra grande, una frase destacada del personaje y una caricatura que la ilustra. Así, con un claro objetivo de visibilización y difusión entre un público no académico, las mujeres son introducidas como “extraordinarias”, “geniales”,

“revolucionarias”, “valientes”, “heroínas”, “pioneras”, “insolentes”, “antiprincesas”. Se trata de una nueva edición de la historia contributiva.

Por su parte, la comunidad académica que ejerce la historia de las mujeres y privilegia la perspectiva de género ha respondido un poco más lentamente a este momento histórico de agitación feminista y, sin duda, se ha beneficiado de cierta legitimidad, o al menos de la relativa reducción de la hostilidad, que han ganado los estudios de género. Además, si la historia de las mujeres constituye una disciplina académica que puede intervenir en el debate actual con rigurosidad y veracidad es porque cuenta con un desarrollo profesional de casi medio siglo en las academias europeas y norteamericanas y de casi tres décadas en la academia nacional. Seguramente tanto la historia profesional como la reedición de la historia contributiva necesitan dialogar con profundidad para diagramar alianzas que hagan potentes y rigurosos los relatos del pasado como un aporte a la construcción de la equidad social.

Véase: A. Andújar (2017), “Historia social del trabajo y género en la Argentina del siglo XX: balance y perspectivas”, Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA), 8(8). – G. Bock (1991), “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, Historia Social, 9. – J. Branz, (2017), “Masculinidades y ciencias sociales: una relación (todavía) distante”, Descentrada, 1(1). – A. Moreno Sardá (1986), El arquetipo viril protagonista de la historia, Barcelona, La Sal. – M. Perrot (2008), Mi historia de las mujeres, Buenos Aires, FCE. – J. Scott (2011), Género e historia, Ciudad de México, FCE. – T. Valdés y J. Olavarría (eds.) (1997), Masculinidad/es: poder y crisis, Santiago de Chile, ISIS-Flacso. – A. Valobra (2005), “Algunas consideraciones acerca de la relación entre historia de las mujeres y género en la Argentina”, Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico, 1.

GRACIELA QUEIROLO

I

IDENTIDAD TRAVESTI. Durante mucho tiempo se utilizó el término travestismo: "De travesti e ismo. || 1. m. Práctica que consiste en el uso de las prendas de vestir del sexo contrario. || 2. m. Práctica consistente en la ocultación de la verdadera apariencia de alguien o algo. U. t. en sent. fig.". Para poder entender los orígenes de la carga negativa social de esta identidad, debemos comprender los principios del ser y deber ser social; siendo estas imposiciones donde se construían actos y esquemas de conducta, desde normas que estipulan el deber ser social.

Esto puso en jaque el entendimiento del ser, dado que, al ser inconmensurable e infinito, resulta imposible encuadrarlo en un marco definitorio. Entonces para producir acciones metodológicas de control y orden social, se hizo necesario delimitarlo y determinarlo desde la objetivación, a fin de desposeerlo de su inagotable complejo abarcativo identitario.

Dada la imposibilidad de ordenarlo –al ser– desde una noción específica, fue limitado solo al entendimiento desde el orden social, determinando la imposibilidad de postulados desde el "yo soy". Impactando negativamente en las identidades con trayectorias y entendimientos propios, fueron existiendo y resistiendo a lo largo de la historia por fuera de los marcos de inteligibilidad que habilitaban lo vivible, lo decible y lo representable dentro de las lógicas sociales.

Desde el momento que Émile Durkheim, en su libro Las reglas del método sociológico, plantea la construcción de una sociedad con un sentido positivista desde lo biológico, vemos como aquellas identidades que no se corresponden con el constructo biologicista/binario/heterosexual, con una fuerte raigambre en la estructura reproductora/productora, quedan automáticamente fuera de estas sociedades, exponiéndolas a la categorización de seres negativos sociales.

Esta negatividad se gesta en las nociones de pánico moral y sexual, que se instauran a partir de atributos categorizantes que aplican para aquellas existencias que quedan fuera de este marco social definitorio. Las conocidas y nombradas desviaciones, enfermedades y monstruosidades, que definen lo peligroso, son lo que hay que combatir.

En este punto observamos como la identidad travesti –y demás identidades fuera del constructo mencionado– queda subsumida al término de travestismo. Las reglas sociales, las normas jurídicas y los registros administrativos del Estado

fueron supeditados al binarismo sexual, aquellas identidades que no se corresponden con los pares opositivos son desapoderadas de su identidad y pasan a constituirse como un “ismo” (sustantivando la identidad, delimitándola desde una categorización fuera de la construcción del orden del deber ser humano dentro de una sociedad o Estado).

Al sucederse la adjetivación y proceder a la invisibilidad, se promueve una acción fascista social, ya que toda identidad no binaria, no biologicista ni heteropatriarcal queda fuera de todo margen y parámetro de entendimiento. Porque los pares opositivos establecidos, aun si están fuera de los modelos de derechos que instauran las sociedades, pueden existir, siguen existiendo en tanto son la base fundamental de la sostenibilidad social. Pero las identidades que no entran en este binomio terminan expuestas a las prácticas de persecución y exterminio que se ejecutan tanto de manera estatal como institucional y social, que les impide su existencia social.

¿Entonces cómo podemos comprender el hecho de la existencia de una identidad que no es reconocida como parte de la sociedad y es sostenida desde la sustantivación? Solamente es posible reconocerla desde un margen negativo social; al no cumplir con esos parámetros políticos, sociales y culturales, su construcción se basa en el no aporte a la sociedad. Esta adjetivación, sumada a la medicalización de esas identidades categorizadas como enfermedades/patologías, hizo posible que desde la medicina se las transformase, y fueran determinadas desde la necesidad de la adecuación, desde el concepto de salud social; de esta manera fueron insertas dentro del binarismo imperante, “sanándolas”.

Entendemos el término de sanación en su arraigo dentro del estatuto de lo religioso y lo moral que determina la posibilidad de hacerse parte, cuando eso que estaba mal es eliminado por la readecuación al deber ser social y el sanado o sanada puede cohabitar con aquellxs que nunca estuvieron enfermos socialmente. Dialogando con las prácticas de tratamiento para corregir las desviaciones, en términos de enfermedad mental; además de profundizarla con la adecuación a través de prácticas médicas para lograr la cercanía a modo de imagen, a uno de los pares opositivos, en el cual se debería encajar.

Otra forma de acción desde los Estados fue criminalizar dichas identidades y proceder a su persecución y exterminio, haciendo imposible la supervivencia dentro del marco hegemónico identitario. Al proceder dentro del entendimiento

de la biología como único destino que impone el fascismo social/binario/heterosexual recientemente nombrado, al existir una identidad en sus prácticas y saberes desobedeciendo el deber ser, se ejecuta la acción de transformación en una apátrida identitaria desde la dominación del deber ser social. La existencia persistente de dichas identidades las mantiene fuera de los márgenes de representación como sujetas de derechos, despojadas de estos, no existiendo como categoría social.

Con el desarrollo de las teorías críticas en la década de 1970 como productora de los reclamos de los grupos sociales, las prácticas hegemónicas de poder en donde el binarismo es la regla se ponen en tensión con los valores establecidos como históricos e inmutables, dando la posibilidad de emerger la realidad de las praxis sociales como respuesta y debate entre estas dos posiciones.

¿Entonces cómo puedo entender la identidad travesti como tal? ¿Cómo procedo a explicar que no es una adjetivación sino una identidad suprimida producto de la hegemonía de poder imperativa?

Si bien hay referencias históricas que datan desde 1530 en donde las identidades transgéneros y travestis vivían en comunidad previas a la invasión de las colonias europeas, observamos cómo desde la construcción de los Estados se excluye a estas identidades, empujándolas fuera de los marcos sociales o eliminándolas.

A lo largo de décadas se ha sustentado a la identidad travesti fuera de la construcción identitaria; con el avance de los reclamos sociales en la década 1970 en diferentes regiones del mundo, surgió la necesidad de exigir la propia identidad fuera de imposición dictada por parte del Estado.

En principio entendemos a la identidad travesti como una identidad política, ya que corresponde a una identidad social no incluida, sin ningún tipo de reconocimiento social, rebelándose políticamente en cualquier momento de su existencia, generando disputas con los márgenes de existencia e identitarios establecidos. El umbral político de la identidad travesti se establece en antagonismo con las disputas por los derechos respecto del Estado, ya que ningún modelo social ha incluido de manera certera y completa a esta identidad.

Surge así una desobediencia con consecuencias: la expulsión familiar, sobreviviendo desde la exomarginalidad impuesta, expulsión de nuestra propia

subjetividad, apostando a la realización interior; cuestionando ese ser limitado y construyendo desde nuestro propio deseo subjetivo ilimitado.

Se producen así pequeños craquelados identitarios dentro de nuestra propia construcción, que se van sucediendo como un sinnúmero de sinfonías ejecutadas al mismo tiempo, pero con una melodía infinita de notas identitarias que van tocando las cuerdas más finas producto de la revolución subjetiva.

Esta implosión identitaria revolucionaria tiene sus consecuencias en el mundo real, ya que al asumirse desobediente a la normalidad, se abraza el castigo impuesto con la precarización de nuestro existir y ser; entonces la identidad travesti excede incluso a la propia identidad, ya que la apropiación o uso cultural de la identidad travesti obtiene como respuesta castigo social, legal y cultural por esta desobediencia, y el nombrarse travesti adquiere sentido delictivo, delincuencial, ridículo, de peligrosidad, se es un oprobio para la humanidad. Esta lucha política de quienes existen como identidad travesti dentro de un gerundio identitario procede de la emergencia de legitimación identitaria, de su existencia y resistencia, por el desapoderamiento ejercido por los grupos hegemónicos de poder binario que siguen manteniendo este fascismo social/binario/heterosexual.

Grave es la situación identitaria travesti si vemos como desde el colectivo LGBTIQ+ nos han transformado al reduccionismo de “lo trans”, camino económico y displicente respecto de las identidades y su multiplicidad, recordando aquellas ejecuciones patriarcales con una apócrifa inclusión social mediando un pacto político con la hegemonía identitaria, repitiendo la acción de nombrar y no respetar como se piensan y vivencian aquellas identidades desapoderadas, constituyendo una limitante dentro de la participación ciudadana.

Cuando solo se nombra desde lo “trans”, quedan subsumidas aquellas identidades que se narran y existen desde otros entramados. Con las revoluciones sociales de la década de 1990 en Argentina se apoderaron del sentido estricto de la identidad travesti y lo reivindicaron en un sentido político, desde el ser sujetas, ser personas que cuestionan la cultura dominante de la genitalidad.

Se produce la apertura de un arco paradigmático que pone en tensión la realidad impuesta desde las identidades no sociabilizadas entendidas como abyectas, haciendo crujir los entramados de definición identitaria, propuesta fundacional de la identidad travesti, a la hora de enfrentar las formas de categorización sociales y estatales.

No fue fácil irrumpir en la lógica binaria, ya que se ejecuta un efecto paradojal en la praxis, fundando una nueva corriente de pensamiento teórica que produce una irrupción paradigmática en los entendimientos de las ciencias a nivel universal.

En el tercer milenio, producto de estas revoluciones sociales identitarias, emerge el descubrimiento de nuevos principios legales a nivel nacional e internacional; si bien tenemos una apoyatura en las feminidades hegemónicas, también se explora la posibilidad de la multiplicidad identitaria, siendo el motor irrefrenable de la construcción propia desde el deseo alejándose del destino impuesto por la metodología del ser y el deber ser.

Al reapropiarnos del término “travesti” fuera de lo negativo producido por las ciencias, surge un infinito identitario que navega entre las posibilidades de ser travesti producto de la construcción social de terceros por intermediación del Estado, lecturas históricas, conocimiento consuetudinario, en contrapunto con la identidad desde el deseo (ser) asumida en el propio momento histórico de una persona.

Entonces el ser travesti como identidad tiene una connotación de apropiación cultural, pero a la vez tiene sentido estricto del ser en la propia construcción de la subjetividad individual, siendo entonces la identidad travesti un confluir de construcción identitaria que fluye y navega nuevamente entre lo propio y lo ajeno, entre lo prototípico y el deseo, entre la hegemonía de la feminidad y el vivenciarse desde identidad travesti como único e irrepetible en cada identidad.

La identidad travesti rompe y escapa a los atributos impuestos socialmente, para definirla en clave dialógica funcional a los modelos de subordinación y exclusión. Es importante pensar la teoría crítica travesti argentina y latinoamericana como un umbral epistemológico que habilita la interpelación de las denominaciones tradicionales sobre el mismo colectivo, al poner en tensión la base fundamental de la obligación de nombrarse “trans” para acceder a algunos derechos que emanan de las leyes. La identidad travesti en Argentina y en parte de América Latina ha logrado sobrevivir hasta nuestros tiempos, mientras que en Europa y Estados Unidos se ha desvanecido en pro de la medicalización y se ha integrado al binomio estructural (mujer como opositivo a lo varón), de las definiciones de género como mujer trans y hombre trans, como se ha nombrado anteriormente; si bien en algunos países como España aún algunas se nombran travestis –las sobrevivientes más viejas–, se agudizó a partir

de los 90 la desaparición de lo travesti como identidad y se lo sostuvo como atributo enteramente peyorativo y criminalizado. Algunos vestigios de este proceso son rastreables no solo en las charlas con las mismas travestis y transgéneros: la posibilidad de corregir sus documentos de identidad se produce en un entendimiento legal argentino en la causa 48756/2018 “Bertolini Lara María c/ en Ministerio del Interior op y vs/información sumaria” para reemplazar la categoría sexual de mujer, devenida de la Ley de Identidad de Género de 2012, por la denominada femineidad travesti. La jueza Myriam Cataldi reconoce la necesidad de ampliar el abanico de la multiplicidad de géneros, que rompa con el binarismo de las categorías hombre-mujer del registro. El fallo fue negado por el Registro Nacional de las Personas y el Registro Civil de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y ahora pasará a instancias de la Corte Suprema de Justicia, en un claro ejemplo de la negación de la identidad travesti transgénero.

De igual forma, en un aspecto más global, en producciones culturales como La Veneno, serie española estrenada en 2019, creada por Javier Ambrossi y Javier Calvo y que narra la vida de Cristina Ortiz “La Veneno”, las sobrevivientes más grandes se nombran en ocasiones travestis y en otras trans. Principalmente cuando vemos escenas del pasado de las protagonistas, el término “travesti” está más presente, pero en las representaciones más actuales predomina la denominación “trans”. Además, en diversas producciones sobre la vida de Sylvia Rivera y Marsha P. Johnson, si bien sus cercanos y ellas mismas se nombraban en la década de 1970 como travestis, e incluso su fundación Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR) incorpora el término “travesti”, en ambos casos vemos el desvanecimiento de esta identidad en los relatos actuales, en los que se les va adjudicando la determinación “trans”.

El agenciamiento de la palabra “travesti” reagrupa y constituye el umbral de vivencias de sujetas en lucha; genera una dinámica propia de relación con otras identidades, luchas sociales y categorías que cohabitan en la sociedad. Al pensarse productoras de conocimiento, teoría y productos culturales, se empieza a reconstruir una trayectoria de existencia en Argentina y América Latina en ocasiones generando antagonismos con los marcos binarios establecidos, ya que, cuando una identidad travesti se piensa y se narra, instaura paradigmas que atraviesan las construcciones de pensamiento social que hasta ahora se entendían como universales.

Mientras la hegemonía impuesta de lo trans es enfrentada desde lo primigenio

travesti y subyace en el excelso término de travestidad, este último término escapa al corral binario de la identidad produciendo desde el ser (deseo) travesti la posibilidad de entender la multiplicidad identitaria en una praxis histórica, individual, social, cultural, política y universal.

Véase: L. M. Bertolini (2020), Soberanía travesti, una identidad argentina, Acercándonos Ediciones. – E. A. Cebotarev (2003), El enfoque crítico: una revisión de su historia, naturaleza y algunas aplicaciones, Manizales, Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE. – É. Durkheim (2001), Las reglas del método sociológico, Ciudad de México, FCE. – J. Fernández (2004), Cuerpos desobedientes, Buenos Aires, Edhasa. – S. Friera (2020), "Marlene Wayar: somos otra manera de transitar la humanidad", Página 12, 4 de enero. – M. Gutiérrez Estévez y P. Pichar (2009), Retóricas del cuerpo amerindio, Madrid, Iberoamericana Vervuert. – A. Gutraich (2019), "Por primera vez, un documento de identidad dirá «femineidad travesti»", Agenciapresentes.org.

LARA MARÍA BERTOLINI –MATEO CARO MORALES

IGUALDAD. La Declaración y Plataforma de Acción de Beijing de, como se sabe, no solo es un programa visionario de empoderamiento de mujeres y niñas, sino que constituye una de las mayores reuniones en defensa de la igualdad de género. Ahora bien, aunque intuitivamente consideramos que sabemos qué decimos cuando decimos “igualdad” en afirmaciones como la precedente, el concepto no es tan claro porque se trata de un término polisémico que se utiliza en distintos marcos teóricos que, cargados con sus propios matices, pueden incluso parecer contradictorios. A continuación, ante la imposibilidad de examinarlos a todos, revisamos sus sentidos más significativos, no sin antes aclarar que, a veces, suele haber desplazamientos, superposiciones y contaminaciones mutuas en la utilización del término.

La más antigua definición de “igualdad” –nos apresuramos a señalar que no es la que nos interesa ahora aunque no podamos dejar de mencionarla– es de carácter lógico-matemático y se la suele enunciar así: dos objetos matemáticos son considerados iguales si y solo si poseen el mismo valor, donde la expresión es igual a se representa actualmente con el signo = (igual). Tomando hasta cierto punto esa definición como base, le debemos al filósofo griego Aristóteles uno de los primeros análisis ético-políticos de la relación entre “igualdad” y “justicia” (Política, libro IV.13), de gran influencia hasta por lo menos la Edad Moderna. Su análisis se relaciona con un fuerte debate sobre la naturaleza humana, la polis como “unión de los diferentes” en un ordenamiento social estamentario. Por tanto, la “igualdad natural” entre pares estamentarios se corresponde a una igualdad ético-político-jurídica, jerárquicamente organizada. Más tarde, el cristianismo consolidó la concepción de un “orden natural”, con su ordenamiento jurídico-social, igualmente jerárquico, del que Dios era artífice y legitimador último. En breve síntesis, ante un orden jerárquico naturalizado, la justicia proponía “igualdades” organizadas por rango, estamento social –nobles o plebeyos– y sexo, que culminaban en un poder real o papal, que tanto emitía leyes como administraba justicia.

A comienzos de la modernidad, Thomas Hobbes, René Descartes, entre otros, y más adelante, filósofos ilustrados como el marqués de Condorcet y Voltaire, sostuvieron la “igualdad por naturaleza” de todos los “seres humanos”, con su consecuente deriva de igualdad ético-política y jurídica. Rompieron así con el orden estamentario previo (onto-ético-legal) y bregaron, en consecuencia, por un sistema jurídico formalmente igualitario para todos. Sin embargo, esta novedosa concepción teórica de igualdad natural y formal para todos los seres humanos

nunca logró desembarazarse de importantes cuotas de poder político y social, que la sesgaron. Diversas tensiones produjeron legislaciones formales a la par que profundos sesgos materiales, sobre todo excluyendo “razas” y “sexos” de la igualdad tan anunciada. Sea como fuere, y pasando por alto una densa serie de cuestiones, el criterio filosófico-jurídico de la “igualdad” se alzó en contra del sistema filosófico-legal del Antiguo Régimen, o mundo del estatus, en el que la cuna o el nacimiento diferenciaban a nobles, mercaderes y campesinos, según diversos y complejos rangos de vasallaje. En ese sentido, la teoría del contrato proveyó un fundamento alternativo al origen divino del Estado, a su jerarquización social y a sus leyes. Tanto en Hobbes como en Locke y Rousseau, el “contrato” se refiere a un hipotético acuerdo por el que todos (universalismo) convienen en someterse a leyes (formalismo) comunes (igualitarismo) delegando en una autoridad que regule ese orden el poder individual (contrato o pacto social). Sus hipotéticos firmantes aceptaban una libertad regulada por leyes convencionales, delegando en el Estado la fuerza pública. Con el tiempo, se aceptó –tal como lo propuso Montesquieu– la división (formal) de poderes en Ejecutivo, Legislativo y Judicial, tal como la conocemos ahora. Pero, como muestra Carole Pateman en El contrato sexual (1988), el relato contractualista oculta un pacto previo al que denomina “contrato sexual”. Este excluye a las mujeres de la firma del contrato social, por delegación en esposos y padres y, por ende, también de los subsiguientes beneficios de la ciudadanía plena. El universal se limita a un “universal masculino”, que excluye a las mujeres según un “dato material” que el formalismo legal debiera desconocer: el sexo. Así, el “sexo” (como la “raza”) se tornó relevante a los efectos de obtener derechos de ciudadanía. No obstante, la afirmación formal-legal de igualdad y de universalidad sirvió de punto de apoyo a la denuncia de exclusión de las mujeres (y de las “razas”), que derivó en argumentos sobre la sustracción de sus legítimos derechos. Así lo entendió Olympe de Gouges, quien en su Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana (1793) sostuvo que la ley es la expresión de la voluntad general de las ciudadanas y de los ciudadanos con el fin de participar en las asambleas. Esa ley –escribió– debe ser la misma para todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales a los ojos del Estado. Por tanto, ciudadanas y ciudadanos deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos (§ VI). Para que no quedaran dudas sobre su defensa de la igualdad, en el apartado siguiente afirmó que ninguna mujer debía ser excluida del cumplimiento de la ley y que en caso de ser acusada, detenida o encarcelada debía obedecer a la ley tal y como la obedecían los hombres (§ VII). Olympe de Gouges toma “hombres” en el sentido de “todos

los seres humanos" y en el de "varón", falacia que Simone de Beauvoir, en su introducción a El segundo sexo (1949), analiza bajo el nombre de "falacia nominal" (dos definiciones distintas para el mismo término), con sus consecuencias negativas para las mujeres. Sea como fuere, las pioneras en la defensa de los derechos de las mujeres se basaron en el argumento formal igualitarista entre varones y mujeres y negaron la posición de muchos humanistas que habían suscripto tanto la inferioridad cuanto la superioridad moral de las mujeres (Femenías, 2019).

En América Latina, como sabemos, primó la concepción rousseauniana de El contrato social (1762). Rousseau logró sortear la dimensión sexual (y racial) subyacente al contrato, que denuncia Pateman, gracias a sutiles mecanismos que apelan nuevamente al ordenamiento natural (diferenciado) de la familia, cuyo análisis excede el espacio de esta entrada. Nos interesa señalar, sin embargo, que el uso de "igualdad" articula los escritos de Mary Wollstonecraft en su crítica al filósofo francés. En 1792, Wollstonecraft escribió Vindicación de los derechos de la mujer, y retomó argumentos de François Poullain de La Barre y del marqués de Condorcet: la educación que se brinda a las mujeres las hace "más artificiales y débiles de carácter de lo que de otra forma podrían haber sido", deformándose los valores con "nociones equivocadas de la excelencia femenina" (Femenías, 2019). Sobre esa base, tal como las primeras feministas argentinas, Wollstonecraft creía que una misma educación para varones y mujeres abriría paso a la igualdad entre los sexos. Pero va más allá: no solo pide el fin de las tradiciones de subordinación femenina, sino que exige que el Estado garantice un sistema nacional de enseñanza primaria gratuita y universal igual para ambos sexos. Más aún, en clara confrontación con El Emilio de Rousseau –sobre todo con su capítulo V sobre la educación de Sofía, la compañera de Emilio–, Wollstonecraft afirma que alienta la formación de médicas, agricultoras, escritoras, comerciantes a fin de que las mujeres puedan solventar sus vidas con trabajo, y no deban casarse si no quieren. No solo aboga por la igualdad de derechos de las mujeres, también construye lúcidamente la siguiente paradoja: "Las mujeres reclaman igualdad y, al mismo tiempo, se definen por la diferencia que las identifica, es decir, su capacidad para la gestación". ¿Igualdad versus diferencia? (Femenías, 2019). Ambos polos de la paradoja alentaron la lucha de las mujeres por lo menos a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con diferentes articulaciones según el caso. En general, todas reconocieron que la "igualdad" debía tener en cuenta dos aspectos: uno legal (formal) y otro social (material, sustantivo). El primero –formal– es necesario a los efectos de evitar segregaciones nacidas de leyes ad hoc, que abren todos los caminos

posibles al apartheid para un conjunto marcado de individuos (donde esas marcas se sostienen ad hoc ideológicamente). El segundo –social– muestra los modos materiales en que se ejerce cotidianamente la discriminación y la opresión, ya sea en las costumbres, los preconceptos, los prejuicios o el lenguaje. Flora Tristán, Sojourner Truth, Juana Manso, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo, Louise Bryant, Simone de Beauvoir, Adrienne Rich, entre muchas otras, abrieron esa dimensión material de la igualdad al introducir los conceptos de “clase”, “raza” y “opción sexual” en el feminismo.

A partir de la década de 1960, la noción de igualdad se tornó controvertida y adquirió nuevos significados. La línea italiana (con Carla Lonzi a la cabeza) comenzó a bregar por la diferencia promoviéndose una fuerte polémica, cuyas derivas se detectan aún hoy, en tanto que dividió al feminismo entre defensoras de la igualdad, por un lado, y de la diferencia, por otro. Esto promovió un análisis minucioso de ambos conceptos, abriendo muchas preguntas: ¿qué igualdad?, ¿iguales a quiénes?, ¿iguales en qué? y, del mismo modo, ¿qué diferencia?, ¿diferencia o diferencias?, ¿cuál/les? Queda también por revisar en detalle cómo el “giro lingüístico” desestabilizó el formalismo de la noción de igualdad y abrió paso a las diferencias, siempre materiales. Más aún, se necesita comparar el modo en que difieren entre sí concepciones de diferencia tales como las que sostienen Luce Irigaray, Rosi Braidotti, Luisa Muraro, Judith Butler o Paul B. Preciado. ¿Se complementan con la noción de igualdad o rompen efectivamente con ese concepto? Incluso, ¿se trata de nociones contrarias o contradictorias? En un artículo señero, Joan Scott (1988) terció en la disputa, distinguiendo entre igualdad como noción formal que no debe entenderse en términos de identidad ni de homogeneidad, sino en tanto que equidad o equivalencia, por un lado, y diferencia en tanto diversidad material, por otro. En nuestro medio, María Isabel Santa Cruz (1992) definió la igualdad como un concepto relacional (tal como “diferente de”), no sustantivable, formal o legal, del orden de la semejanza, del que cabe indicar respecto de qué rasgo se establece dicha igualdad (siempre de un modo unidireccional). Es decir, “igual a” implica un diferente nivel de logro entre un analogante y un analogado, en una relación política que acerca el segundo de los términos al primero. Históricamente, es posible identificar esta estrategia en los reclamos de ciudadanía, educación o salarios de quienes se reconocen en situación de desventaja. Incluso cuando el Manifiesto del Combahee River Collective (1977) defiende la identidad negra, lo hace en el marco de reclamos igualitaristas, deslegitimando que el color de la piel sea un rasgo pertinente para justificar la mengua de derechos y de libertades de las mujeres negras respecto de las

blancas. De la misma manera que el sexo o la opción sexual tampoco lo son. Numerosos artículos profundizan esta línea: entre otros, el de Ángeles Jiménez Perona (1995), quien enfatiza el proceso histórico de la construcción teórica y de la implementación política de la igualdad, destacando sus posibilidades reivindicativas y sus límites. En palabras de Amelia Valcárcel (1991), ser “iguales” significa tener voz autorizada, equivalente valor y respetabilidad. Para que esto sea así, debe haber necesariamente reconocimiento mutuo, recíproco y simétrico; es decir, debe haberse alcanzado el proceso de desjerarquización de los sexos (tanto como de las etnorrazas y/o de las opciones sexuales). En suma, la igualdad supone equipotencia, equifonía y credibilidad como condiciones necesarias (Santa Cruz, 1992). Por tanto, la noción de “igualdad de derechos” no recoge un sentido ontológico material, sino uno formal, vinculado al espacio político-legal y al objetivo de desmontar un sistema legal segregacionista y discriminatorio (por sexo, raza o clase) aún existente en muchos países.

Ahora bien, junto con las definiciones formales de igualdad, como las que acabamos de ver, se han desarrollado concepciones materiales de igualdad, ya presentes en Rousseau y Marx. Desde el siglo XIX, feministas marxistas y socialistas las pusieron abiertamente sobre el tapete: las mujeres son la clase más pobre, ¿de qué igualdad se habla? Son la clase menos letrada y con cargos jerárquicos más bajos; la igualdad formal no es suficiente y muchas veces solo oculta una desigualdad sustantiva profunda porque las clases no son homogéneas, se inscriben en ellas tensiones de poder tanto entre los sexo-géneros como entre las etnorrazas (Femenías, 2019). En esta línea y retomando estudios de varios grupos canadienses, Catharine MacKinnon (1989) considera que lo que se denomina “igualdad sustantiva” es fundamental para el derecho y de especial relevancia para los derechos humanos. Con “igualdad sustantiva” (Substantive Equality) se refiere al logro de resultados equitativos (como punto de llegada) para todas las personas, enfatizando su acción en los grupos más desfavorecidos y marginados de la sociedad. En la primera parte de su artículo, MacKinnon desestima la regla que supone algún modo de distribución real o simbólica de igualdad, en tanto –sostiene– dar lo mismo a los desiguales solo mantiene las desigualdades y dar lo mismo a los iguales no compensa a los desiguales ni los iguala. Es decir, según su análisis, el argumento de la igualdad no beneficia materialmente a los desiguales (desprotegidos, desfavorecidos), sino que simplemente mantiene el statu quo. Partiendo del análisis de casos, tal como lo hace el derecho estadounidense (o el anglosajón en general), MacKinnon se pregunta por una “teoría de la igualdad” que permita administrar situaciones de desigualdad desde un punto de mira alternativo. En esa línea, trata

de justificar alguna forma de acción positiva o compensatoria a los efectos de alcanzar la igualdad material a partir de las desigualdades o inequidades reales que padecen ciertas personas: denigración, humillación, menoscabo, degradación, porque se los considera menos humanos, menos miembros plenos de la sociedad, o ciudadanxs de segunda clase. Concluye MacKinnon que las desigualdades e inequidades son colectivas aunque se padezcan individualmente en tanto miembros de un cierto grupo (racial, sexual, religioso, genérico), donde estas discriminaciones o minusvaloraciones no son accidentales. Por el contrario, son desigualdades-inequidades sistémicas que se conectan de algún modo unas con otras, se superponen y se solapan en la experiencia cotidiana. A juicio de MacKinnon, el problema de la (des)igualdad solo puede analizarse sustantivamente, materialmente y no de modo formal o abstracto. Sin embargo, la jurista no ofrece una definición clara y precisa del concepto de “igualdad sustantiva” por el que brega. Esa carencia y la imposibilidad teórica de ofrecer una definición precisa de “igualdad sustantiva” lleva a Sandra Fredman (2016) a establecer al menos cuatro rasgos inherentes, a modo de caracterización necesaria aunque no suficiente: reconocimiento, redistribución, participación y transformación (nótese que ya se había mencionado a los dos primeros en las otras versiones de “igualdad”). Veamos: el reconocimiento en tanto recíproco promueve el derecho a la igualdad, mientras que la redistribución implica una acción afirmativa que compensa a quienes están en situación de desventaja económica, simbólica u otras. Por su parte, la dimensión participativa promueve en individuos marginados y carentes de poder político responsabilidades y deberes en tanto miembros positivamente activos de su sociedad. Es decir, la falta de reconocimiento, como carencia de capital simbólico de algunos miembros de una determinada sociedad –o su tradicional distribución inequitativa–, resulta en una fuerza participativa que reclama “igualdad sustantiva” a una estructura política previa, formalmente igualitaria. Por último, como resultado de las acciones mencionadas se deberían transformar positivamente las estructuras sociales que refuerzan la exclusión u otros aspectos negativos de la sociedad. Sin embargo, esto no siempre ocurre y muchas veces ese tipo de participación carece de agendas propositivas que permitan realmente tal transformación. Una de las críticas que se formula a la concepción de “igualdad sustantiva” es, además de su falta de precisión teórica, su ambigüedad programática. Aun así, la mayor parte de los modelos del feminismo actual (posmoderno, poscolonial, decolonial, entre otros) se basan en la noción de diferencia y alientan una caracterización material de la igualdad. Las actuales políticas de la identidad van de la mano del modelo de igualdad material, que abre nuevas rutas interpretativas a la cuestión de las mujeres y de las

diversidades.

Por último, ambas interpretaciones políticas de la igualdad –formal y material– acumulan innumerables críticas que ponen de manifiesto las dificultades, matices y derivaciones múltiples del concepto, hasta cierto punto complementario del de diferencia, también con sus muchas modulaciones.

Véase: M. L. Femenías (2019), Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes. – S. Fredman (2016), "Emerging from the shadows: Substantive equality and article 14 of the European Convention on Human Rights", Human Rights Law Review, 16(2). – Á. Jiménez Perona (1995), "Igualdad", en C. Amorós (ed.), Diez palabras clave sobre mujer, Navarra, EVD. – C. MacKinnon (1989), "Substantive equality", en Butterfly Politics, Londres, Cambridge. – M. I. Santa Cruz (1992), "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones", Isegoría, 6. – J. Scott (1988), "Deconstructing equality and difference", Feminist Studies, 1(14). – A. Valcárcel (1991), Sexo y filosofía, Madrid, Pablo Iglesias.

MARÍA LUISA FEMENÍAS

IMAGINARIO SOCIAL. Esta noción es utilizada en los últimos años en diferentes contextos de las ciencias sociales, la historia de las mentalidades, la psicología social, la teoría política, etc. El autor que ha inaugurado la teorización de este campo de problemas es Cornelius Castoriadis. Junto con otros conceptos aledaños acuñados por este autor –significaciones imaginarias sociales, imaginario social radical, imaginario social efectivo–, esta noción delimita el dominio de lo histórico-social como un campo específico de problemas que se propone superar el dualismo individuo/sociedad y las territorializaciones disciplinarias con las que el pensamiento clásico ha abordado estas cuestiones.

A medida que se extiende el uso de esta noción va perdiendo precisión o se la transforma en equivalente a términos que no solo no lo son sino que pertenecen a otros referentes teóricos y, por tanto, significan y remiten a cuestiones muy distintas. Tal vez el ejemplo más claro de esto sea la asimilación al término lacaniano de imaginario y la indeterminación con respecto a la palabra ideología.

La noción de imaginario social alude al conjunto de significaciones por las cuales un colectivo –grupo, institución, sociedad– se instituye como tal, para que como tal advenga; al mismo tiempo que construye sus relaciones sociales-materiales y delimita sus formas contractuales, instituye también un universo de sentido. Las significaciones imaginarias sociales, en tanto producciones de sentido, en su propio movimiento de producción inventan –imaginan– el mundo en el que se despliegan.

Castoriadis distingue la noción de imaginario social –el uso en ella de la palabra imaginario– de la noción de "imaginario" en el psicoanálisis francés contemporáneo. Dentro de esta corriente la acepción de imaginario refiere a lo especular (imagen de). No desconoce que en las teorizaciones de Jacques Lacan sobre "lo imaginario" tal vez lo más distintivo sea el tríptico conceptual que forma con las otras dos instancias –"lo simbólico" y "lo real"–, donde el modo en que está pensada la articulación entre los tres términos los hace inseparables. Considera que lo imaginario pensado como la imagen en el espejo o en la mirada del otro es tributario de una ontología por la cual, desde la famosa caverna platónica, es necesario que las cosas, el mundo, sean imagen de otra cosa (Castoriadis, 1983).

En cambio, para el fundador de Socialismo o Barbarie, en la expresión

imaginario social lo imaginario remite a otro orden de sentido: ya no como imagen de, sino como capacidad imaginante, como capacidad de invención o creación incesante social-histórico-psíquica, de figuras, formas, de imágenes, que producen las significaciones colectivas. Por lo tanto, en Castoriadis lo imaginario es siempre simbólico. Se refiere a la capacidad de inventar-imaginar significaciones. Aún más, considera que las significaciones imaginarias sociales son el modo de ser de lo histórico-social.

Distingue entre imaginario social efectivo (instituido) e imaginario social radical (instituyente) (Castoriadis, 1983). Al primero pertenecerían aquellos conjuntos de significaciones que consolidan lo establecido; en esta dimensión los universos de significaciones operan como organizadores de sentido de los actos humanos estableciendo líneas de demarcación de lo lícito y lo ilícito, de lo permitido y lo prohibido, lo bello y lo feo, etc. El imaginario efectivo es lo que mantiene unida a una sociedad, haciendo posible su continuidad y grados de cohesión. Pero lo histórico-social no crea o inventa de una sola vez y para siempre significaciones imaginarias; el desorden social se despliega cuando aparecen nuevos organizadores de sentido. Así, por ejemplo, la aparición del cristianismo en Occidente operó en el desmoronamiento del mundo romano tardío como un nuevo principio unificador que creó o inventó nuevas significaciones imaginarias, por ende otras prácticas sociales y otras prácticas de sí. Es decir que los nuevos organizadores de sentido y las prácticas sociales que les son inherentes refieren a lo imaginario social no instituido, radical, instituyente, que permite la irrupción de nuevos organizadores de sentido. Alude así a la capacidad de autoalteración de lo histórico-social en virtud de la potencialidad de los colectivos humanos de inventar nuevos universos de sentido.

Cuando en la noción de imaginario social no se tiene en cuenta o se subestima su dimensión instituyente, o sea la capacidad virtual y permanente –y permanente no significa veloz– de autoalteración y transformación de las significaciones imaginarias sociales, suele confundirse con los modos de pensar las producciones ideológicas.

Es importante establecer aquello que relaciona pero también distingue ambas nociones. Según Castoriadis, la ideología es la elaboración “racionalizada y sistematizada de la parte manifiesta explícita de las significaciones imaginarias sociales que corresponden a una institución dada de la sociedad o al lugar o las miras de una determinada capa social dentro de esa institución”. Por tal motivo, la ideología no podrá aparecer en las sociedades míticas o simplemente

religiosas. Adquiere su verdadero desarrollo solo a partir de la institución del capitalismo, cuando cobra una importancia creciente. Esta “debe hacerlo todo explícito, transparente, explicable y racionalizable, al mismo tiempo que su función consiste en ocultarlo todo”. Ideología, entonces, no sería sinónimo de imaginario social, sino un modo de organización, propio de un período histórico, de una parte de sus significaciones. Define ideología como “el conjunto de ideas que se relacionan con una realidad no para esclarecerla y transformarla sino para velarla y justificarla en lo imaginario y que permiten a la gente decir una cosa y hacer otra y parecer distintos de lo que son” (Castoriadis, 1988).

Si lo imaginario efectivo, instituido, es lo que mantiene unida una sociedad, deja entonces abierta la cuestión histórica por excelencia: la génesis de sentido, es decir, la producción de nuevos sistemas de significación o, dicho de otra manera, la transformación, en el plano de las significaciones, de una sociedad a través del movimiento instituyente del imaginario radical. La urdimbre inmensamente compleja de significaciones orienta y dirige toda la vida de los individuos concretos que corporalmente constituyen una sociedad. Dios, dioses, polis, ciudadanos, esclavos, nación, Estado, dinero, tabú, virtud, hombre, mujer, padre, hijo hoy son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Estas significaciones son imaginarias porque están dadas por creación o invención, es decir, no corresponden a elementos estrictamente reales, y son sociales porque solo existen siendo objeto de participación de un ente colectivo o anónimo.

Desde esta perspectiva, una sociedad es también un sistema de construcción, de creación, de invención de su propio mundo. ¿Qué inventa una sociedad cuando se instituye como tal? Inventa significaciones. Estas producciones construyen sus sentidos organizadores. Las significaciones imaginarias sociales operan en lo implícito, es decir, no son explícitas para la sociedad que las instituye y, sin embargo, establecen el modo de ser de las cosas, los valores, los individuos. Por tanto, lo imaginario social no puede considerarse sinónimo de la noción de representación social.

Las significaciones no son aquello que los individuos se representan consciente o inconscientemente, ni lo que piensan; son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son producidos como individuos sociales con capacidad para participar en el hacer y en el representar-decir social, y en tal sentido pueden representar, activar y pensar de manera compatible y coherente aun en el conflicto. Conforman la base desde donde sus individuos moldean sus

intenciones y afectos.

La institución de la sociedad está encarnada en las instituciones, que son sus significaciones imaginarias sociales y conforman un dominio específico de indagación: lo histórico-social. Los imaginarios sociales, tanto en sus procesos de reproducción como de transformación (autoalteración), no responden a la lógica aristotélica sino a una “lógica de los magmas” (Castoriadis, 1988). Las significaciones son latencias sociales que si bien no responden a criterios de determinación racional, no son caos; operan en la multiplicidad; no son indeterminadas sino indefinidamente determinables. Existen en una relación de referencia y remisión indefinida y se encuentran en implicación circular con las dimensiones del ser regidas por lógicas conjuntistas identitarias.

No deben ser confundidas con el sentido psíquico. Según Castoriadis, si bien ambos dominios conforman organizaciones magmáticas, “psique” e “histórico-social” son polos mutuamente irreductibles. La mónada psíquica (Castoriadis, 1992) originaria no puede producir por sí misma ninguna significación social. El imaginario radical instituyente de la sociedad se crea, reproduce y modifica históricamente, sirviéndose de los individuos sociales que fabrica. En estos procesos institucionales socializa la imaginación radical de la psique singular. A su vez, esta nunca se agota en su socialización (Castoriadis, 1990).

Castoriadis comprendió el carácter bifronte de la modernidad en tanto totalidad tensionada, escindida entre sus principales significaciones imaginarias: el proyecto de autonomía –expresado en sus revoluciones, en los movimientos de trabajadores, mujeres, estudiantes, ecologistas, minorías culturales y sexuales, como en el pensamiento crítico de la filosofía, la teoría política, el psicoanálisis– y el proyecto capitalista de expansión ilimitada de dominio (seudo)racional de la naturaleza y la humanidad (Curtis, 2000).

Véase: C. Castoriadis (1983), La institución imaginaria de la sociedad. Vol.1: Marxismo y teoría revolucionaria, Barcelona, Tusquets; (1988), Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, Barcelona, Gedisa; (1989), La institución imaginaria de la sociedad, vol. 2: El imaginario social y la institución, Barcelona, Tusquets; (1990), El mundo fragmentado, Buenos Aires, Altamira; (1992), El psicoanálisis, proyecto y elucidación, Buenos Aires, Nueva Visión; (1997), El avance de la insignificancia, Buenos

Aires, Eudeba; (1998), Hecho y por hacer: pensar la imaginación, Buenos Aires, Eudeba; (2000), La exigencia revolucionaria, Madrid, Acuarela; (2001), Figuras de lo pensable, Buenos Aires, FCE; (2003), Sobre el político de Platón, Buenos Aires, FCE. – D. Curtis (2000), "Castoriadis y la creación cultural", Archipiélago, 54: "Cornelius Castoriadis. Imaginación creadora, autonomía, revolución".

ANA MARÍA FERNÁNDEZ

INEXISTENTE SÍNDROME DE ALIENACIÓN PARENTAL (ISAP). Hablamos de inexistente para señalar desde el modo de nombrarlo la debilidad conceptual del término síndrome de alienación parental (SAP), acuñado por el pedófilo, psiquiatra infantil, Richard Gardner.

Según Wikipedia, el término fue “introducido en su artículo de 1985 para describir un conjunto de comportamientos distintivos que fueron mostrados por niñxs que supuestamente habían sido manipulados psicológicamente para mostrar miedo injustificado, falta de respeto u hostilidad hacia el padre, la madre u otros miembros de la familia, típicamente, por otro miembro de la familia y durante las disputas por la custodia de la descendencia”.

El inexistente síndrome de alienación parental ha sido despreciado y refutado en las academias por carecer de sustento teórico comprobable y por ser generador de daños graves en la subjetividad de aquellas personas a quienes dice proteger, sin embargo el concepto es como el agua que se filtra entre las piedras y consigue que los mandatos heteropatriarcales se cuelen en los sentidos comunes que circulan, invisibles, en una sociedad, sobre todo si se sostienen en el aparato judicial.

Miguel Lorente Acosta (2009) define al supuesto SAP como un “neomito”, una construcción específica aplicada a los conflictos que surgen entre algunos padres y madres, tras una separación atravesada por diferentes violencias y que es coherente con lo que ha sido la posición histórica del patriarcado y los roles atribuidos a cada uno de los progenitores. El creador de la teoría, Richard Gardner, se refiere a “padre conviviente” para otorgarle neutralidad; a la vez que al presentar sus reflexiones en formato de teoría y bajo el nombre de “síndrome” como categoría diagnóstica, le brinda un barniz de seudocientificismo. Por último, el gran golpe bajo de sus formulaciones es que dice ofrecer sus análisis por el bien común o por el interés superior de lxs niñxs.

Si bien la comunidad científica siempre rechazó el concepto como categoría diagnóstica, avanza su inserción en el ámbito judicial, con la consecuente peligrosidad que implica la mala praxis, ya que su utilización produce estragos, muchas veces irreparables. Vanas parecen las declaraciones de la American Medical Association y la American Psychological Association, que expresaron con claridad que la descripción sintomatológica de Gardner no configura un síndrome. En cambio, podríamos afirmar que para un pedófilo confeso como fue

él, esta teoría es una excelente defensa argumentativa para seguir violentando/violando sin testigos.

Tanto Miguel Lorente Acosta como Sonia Vaccaro advierten que términos como “alienación”, sobre todo asociado a “parental”, son usados para poder acusar a las mujeres que son madres de producir con sus mentiras miedos o rechazos hacia el genitor (Vaccaro y Barea, 2009). Apoyándose confortablemente en esas ideas, quienes deben impartir justicia ni siquiera consideran que el terror que expresan niñas y niños sea un rasgo de salud frente al riesgo real. Solo haciendo visible este contexto podemos entender que el delito menos denunciado sea el abuso sexual contra las infancias: nadie les cree.

Los estudios hechos por Gardner igual que sus escalas de diagnóstico fueron publicadas entre 1982 y 1987 por su propia editorial y son de validez desconocida, ya que no fueron reportados en papers académicos como es de rutina. Es una construcción psicojurídica sin base alguna, un cuento cruel que solo puede ser incorporado en el sistema si este es históricamente patriarcal e impermeable a los cambios de época y a las nuevas leyes.

Así, se recurre a “terapias de la amenaza” o “vinculaciones forzosas” (mal llamadas “revinculaciones”), que –en nombre de la “sanación”– envenenan y destruyen los derechos de las madres protectoras y de sus hijxs cuyos pedidos y reclamos se desdibujan bajo una etiqueta que dice: mentira o manipulación.

Esto –que también sucede en otros países, como Estados Unidos, Canadá, Reino Unido y México– muestra con claridad que aún vivimos en sociedades patriarcales donde es difícil sancionar delitos cometidos por los progenitores contra su propia descendencia por el privilegio otorgado a la biología. La masculinidad hegemónica ejerce su poder y su autoridad y se asocia corporativamente a sus iguales.

Aprovechando esta plataforma de sentidos, lo primero que señala Gardner es que la mayoría de las denuncias por abuso sexual en las infancias son falsas. En Argentina, el exjuez Eduardo Cárdenas inauguró este concepto en el artículo “El abuso de las denuncias de abuso”. En el texto deja claro que se preocupa más por la posible herida en la autoestima de un varón que podría ser denunciado injustamente que por el daño en unx niñx que podría estar relatando un delito gravísimo.

Gran parte de los medios hegemónicos, representantes del poder patriarcal, replican esta construcción sin datos y sin fuentes que la comprueben, convirtiendo el concepto “denuncia falsa” en una verdad jamás comprobada.

Ante esta violencia institucional, será habitualmente la madre (aunque también es frecuente ver a abuelas maternas) quien intentará ser el salvoconducto de protección, aceptando correr el riesgo de ser castigada duramente, incluso con la cárcel, por la aplicación de la ley penal de impedimento de contacto.

El escenario que Gardner y sus seguidores describen es insostenible si quienes participan de las evaluaciones y pericias tienen adecuada formación en perspectiva de género y profundo conocimiento de la Convención de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes.

Síntomas como enuresis, encopresis, vómitos o accesos incontrolables de llanto deben ser investigados y no simplemente reducidos a la etiqueta de “alienación provocada por el progenitor conviviente”, del mismo modo que las descripciones detalladas, los dibujos de penes enormes, bocas desfiguradas o figuras destrozadas son señales indudables de escenas vividas e imborrables. Igual que los sueños, los dibujos serán la vía regia que nos pondrá en contacto con el inconsciente, la vivencia íntima, el mundo interno de quien está viviendo una pesadilla que no tiene final.

Los espacios físicos designados para los contactos asistidos se convierten en centros de tortura donde tienen lugar escenas desgarradoras, con criaturas que gritan pidiendo ayuda, aferrándose a sus madres que nada pueden hacer sin correr el riesgo de ser castigadas penalmente por “impedimento de contacto” y obstaculización del vínculo paterno filial.

Estas mal llamadas “revinculaciones” se dan siempre de manera forzada y bajo amenaza, a través de cédulas judiciales que ordenan el traslado en móviles con personal policial uniformado a comisarías o lugares no siempre habilitados por el Ministerio de Salud. Pequeñas víctimas tratadas como si hubieran cometido algún delito. Estas prácticas conducen muchas veces a la escena más temida, la reversión de tenencia a favor del imputado/acusado en caso de que se interprete que la mamá incumple con la “terapia de revinculación”. O bien porque la mujer ante el dolor y el pánico de sus hijxs decide no ir, o bien porque cuando va no puede evitar escenas y gritos desgarradores.

Ante la negativa de querer vincularse con el progenitor (denunciado ante la Justicia como su agresor), las terapeutas que adhieren a esta construcción teórica asustan con relatos de terror a niñxs que por su situación y su edad no pueden tramitar psíquicamente tanto miedo. La posibilidad de que "le pase algo a la mamá", que "vaya a la cárcel", o peor aún la posibilidad –cierta– de terminar en un internado para "infancias rebeldes" se convierte en un argumento de quienes, debiendo proteger, atacan. A mayor resistencia, mayor suele ser la amenaza utilizada para lograr el disciplinamiento, la aceptación de la situación y el silencio de los inocentes.

La implementación correcta de las leyes requeriría la obligatoriedad de la formación seria y profunda de quienes forman parte del sistema de justicia, para que por fin remplace el ejercicio ideológico androcéntrico y misógino que solo garantiza la impunidad de quienes saben que no deben rendir cuentas de sus actos. Así, en muchas ocasiones las víctimas directas son entregadas al abusador sin ser escuchadas al efectivizar el temido "cambio de custodia/reversión de tenencia".

La justicia heteropatriarcal suele recurrir a afirmaciones como que "un padre es un padre y debe permitírsele tener un vínculo con su hijx, ya que en el fondo lo necesita", o "es el padre que tienen", como le dijeron a Andrea Vázquez cuando denunció que el hombre había tirado a uno de sus hijos por la escalera y que el niño no quería llamarlo "papá".

También están quienes aseguran que "un varón puede ser un hombre golpeador, e incluso un feminicida, pero que esto de ninguna manera indica que sea un mal padre", como demostrara el juez que le otorgó la tenencia de sus dos hijos a José Arce, el feminicida de Rosana Galliano.

Por cuestiones "de forma" se dictan sobreseimientos de varones acusados por incesto, denunciados por sus exmujeres, y muchas veces son ellas las que terminan siendo acusadas, periciadas, separadas de sus hijxs como una insólita y perversa consecuencia de su valentía para enfrentar todos los procesos.

Es habitual que al acusado/imputado no se lo investigue ni se admitan pruebas importantes, ya que al dar por descontado que la acusación es falsa, se da por cierto que el cerebro de esxs niñxs ha sido "lavado" y borradas así las huellas de recuerdos amorosos.

La razón que suele aducirse es que las madres sugestionan de tal modo y con tal poder a sus hijxs que puede convencerlxs de haber vivido y/o presenciado inexistentes situaciones de violencias. Este mecanismo se denomina "implantación de memorias falsas". Estas seudoteorías descartan toda la sintomatología de las víctimas, considerando que el ser humano tendría un funcionamiento similar a una computadora.

Con estas explicaciones tiene lugar el "arrancamiento": una criatura "objeto de la disputa" es arrancada de su casa, de los brazos de su madre, de sus abuelos maternos, familia e incluso de la escuela a la que asiste y del vínculo terapéutico (acusado frecuentemente de complicidad en la manipulación).

El falso formato de "síndrome" garantiza la admisión como diagnóstico pericial y habilita a la justicia a imponer multas económicas y a amenazar a la madre con la pérdida permanente de la custodia. Por último, si la alienación no desapareciera (si las criaturas siguieran oponiéndose al vínculo con el genitor), la amenaza de prisión para la mujer llega a hacerse efectiva aunque no haya en su historial antecedentes de otras denuncias, ni acciones comprobables en contra de otras personas o del bienestar de su propia familia.

El mito de una justicia de familia que apoya a las madres se desvanece muy rápidamente. Basta escuchar los testimonios de las mujeres o de quienes las patrocinan y que al hacerlo se exponen a graves amenazas y represalias. La violencia machista se incrementa allí donde verifica obstáculos o límites a su accionar.

Cuanto más poder económico tienen estos varones denunciados por delitos graves más lejos estarán la mamá y su familia de acceder a derechos. Y más expuesta la o las personas que intenten defenderla. Esto también explica por qué muchas madres protectoras deben cambiar tantas veces de representantes legales.

El riesgo de ser "amputada de su maternidad" suele funcionar como la mejor garantía del silencio de una mujer, por el terror a perder el contacto cotidiano y amoroso con sus hijos/as, y por la conciencia de no poder protegerlos a distancia, lo cual aumenta la desprotección de niños y niñas ante el maltratador, que sabe que nada ni nadie lo detiene. Trampa patriarcal que ISAP sostiene victorioso: si denuncio y no me escuchan, pierdo la tenencia. Si no denuncio, él seguirá violentando e incluso violando.

Rémora de aquella denuncia de los feminismos: si no me defiendo, la Justicia dirá que hubo consentimiento, si me defiendo, me mata como a tantas.

En contraposición con esta mirada, el planteo de Lorente Acosta es casi una propuesta. Primero amar y cuidar para después reclamar la custodia. Un hombre que ama a su hijx tratará de evitar que sufra, y se planteará estrategias de recuperación del vínculo. Si la separación u otros motivos han perturbado la relación, generará espacios de encuentro, especialmente cuando las edades son difíciles y las agendas (por ejemplo, en la adolescencia) tienen poco lugar para padres o madres.

El rol insustituible de quienes aman es cuidar, proteger, acompañar, señalar caminos y, sobre todo, dar ejemplos. La terapia de la amenaza, los escenarios de judicialización, las interpretaciones incomprobables son todo lo contrario.

Se potencia la capacidad de daño cuando el horror se legaliza al aliarse con la Justicia, y los organismos que deberían privilegiar la palabra, los derechos de las infancias, se subordinan a los mandatos patriarcales.

El ISAP generó dos universos que parecen paralelos: los grupos de padres varones y algunas mujeres (abuelas paternas) que sostienen el invento y se muestran como sus víctimas; sin embargo, allí se esconden muchas veces progenitores prontuariados/denunciados e incluso culpables con sentencia firme. Son los que gozan de las normas que hablan de "custodia compartida" sin explicitar que esa norma debe excluir a los violentos. Son los que se autodenominan padres alejados de sus hijxs. En el otro universo crecen los grupos de madres protectoras, mujeres que igual que aquellas con pañuelos blancos se niegan a aceptar la muerte y, aunque nadie les crea y las llamen locas, exigen justicia y derechos, el ejercicio pleno y cotidiano de una vida libre de violencias. Un valor ineludible de las democracias.

Véase: E. J. Cárdenas (2000), "El abuso de la denuncia de abuso", Revista La Ley. – E. Giberti (2015), Abuso sexual contra niñas, niños y adolescentes: un daño horroroso que persiste al interior de las familias, Buenos Aires, Noveduc. – L. Hendel (2017), Violencias de género: las mentiras del patriarcado, Buenos Aires, Paidós; (2019), "Periciar a quien denuncia", Diario Digital Femenino. – G. Jofré (2017), Niñas y niños en la justicia:

abuso sexual en la infancia, Ituzaingó, Maipue. – M. Lorente Acosta (2009), Los nuevos hombres nuevos: los miedos de siempre en tiempos de igualdad, Barcelona, Destino. – C. Rozanski (2003), Abuso sexual infantil: ¿denunciar o silenciar?, Buenos Aires, Ediciones B. – S. Vaccaro y C. Barea (2009), El pretendido síndrome de alienación parental: un instrumento que perpetúa el maltrato y la violencia, Barcelona, Desclée De Brouwer.

LILIANA HENDEL

INFANCIA(S). Las concepciones del significado de “infancia” se han ido modificando a lo largo de la historia, de acuerdo a los diversos procesos que intervienen en la construcción de las definiciones de las categorías sociales. La definición de “infancias” en plural alude a las múltiples formas de inscripción en cada niñx de las determinaciones sociales ancladas en una estructura social y en una coyuntura específica, teniendo en cuenta una mirada situada territorialmente.

La categoría de infancias se conforma como una representación colectiva donde se encuentran involucrados distintos actores sociales que interactúan de diferentes formas: debatiendo, tensionando posiciones, confrontando, estableciendo alianzas y acuerdos. Cada uno de estos actores representa intereses propios o colectivos desarrollando una mirada estratégica acerca de los logros que pretenden en cada instancia decisoria.

Por tal motivo, la categoría de infancias incluye una dimensión política que se construye a través de diversos intereses sociopolíticos y culturales en pugna que incluyen proyectos políticos y de lo que resulta una visión hegemónica de la infancia. Esta visión se presenta como universal enmascarando las diversas formas de niñez conforme las condiciones sociales, económicas, las franjas etarias, los géneros, etc. También influyen en ese debate las definiciones y aproximaciones conceptuales que desarrollan cada una de las disciplinas que abordan a la niñez: la medicina, la psicopedagogía, la psicología, el trabajo social, el derecho, entre otras. De esta manera, se generan discursos y sentidos que instalan las modalidades hegemónicas de vivenciar las infancias, y con ellas las organizaciones familiares, que se traducen en las instituciones y organizaciones. En cada una de estas últimas, se pondrá a circular una definición que sostenga lo instituido y su remodelación; no es estática ni permanente, permite fisuras que facilitarán la circulación de movimientos instituyentes.

Philippe Ariès, quien analiza y estudia el arte premoderno de culturas occidentales europeas, explica que existían niñxs pero no infancia, y que esta surge como categoría autónoma con el Estado moderno y con este las innumerables instituciones con sus mecanismos específicos. “La familia y la escuela retiraron al niño de la sociedad de los adultos. La escuela encerró a una infancia antaño libre en un régimen disciplinario cada vez más estricto, lo que condujo en los siglos XVIII y XIX a la reclusión total del internado” (Ariès, 1987). A partir de este momento histórico, en el llamado mundo occidental se comienza un nuevo recorrido que impone el capitalismo colonial que invisibiliza

las diversas trayectorias en el tema, como la de los pueblos originarios y los colectivos afrodescendientes.

Durante el siglo pasado, el paradigma tutelar (doctrina del sistema irregular), que aún transita en sus sentidos y prácticas con un enfoque adultocéntrico y de tutelaje, orientó durante años las prácticas institucionales. Este paradigma al haber surgido al calor de la corriente positivista hegemónica, pretendía explicar el "determinismo social", sus consecuencias y las opciones para disciplinar las "desviaciones" al orden social establecido con un flamante futuro modernizador. En este sentido, la patologización y consecuente medicalización de las problemáticas sociales, por las diversas ciencias de la época, justificaron la tipificación y la estigmatización de sujetos de una clase social determinada. La ley de ese entonces en nuestro país (ley 10.903 de 1919) está basada fundamentalmente en la noción de "menor en situación irregular", que victimiza o estigmatiza a la niñez en situación de pobreza. Esta normativa categorizaba a unxs como "niñxs" y a otrxs como "menores", según la clase social a la que pertenecieran. De este modo el Estado marca la desigualdad de oportunidades y trato y, ante esta situación, lxs niñxs son "objetos de tutela", judicializando las situaciones socioeconómicas. Las familias de los sectores populares se convirtieron en espacio de intervención directa, y el encierro de lxs niñxs como parte del control social y político, extendiéndose una tutelarización social. La conjunción pobre-delincuente-peligroso implicó el desarrollo del control social de la "minoridad", a través de mecanismos de tutelaje donde el Estado interviene a partir de lxs juezxs, como figura central del paternalismo, modificando en ese momento la relación de las organizaciones familiares con el Estado (hasta ese momento las instituciones filantrópicas disponían directamente de lxs niñxs y sus familias). Este paradigma continuó vigente con algunas variantes (por ejemplo, con el concepto de niñx en situación de riesgo) hasta los 90.

En 1989 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN). Esta normativa internacional fue ratificada en nuestro país en septiembre de 1990 mediante la sanción de la ley 23.849, adquiriendo jerarquía constitucional desde 1994. Con la CIDN, surge la noción de niñx como sujeto de derechos, otorgando un instrumento para instalar un cambio sustancial en el plano jurídico institucional de las políticas públicas de infancia, promoviendo su protección integral. Asimismo, implica el cese de la discrecionalidad ejercida en el período anterior, ya que la intervención de los órganos judiciales sería ante la violación de los derechos de lxs niñxs, separando las consecuencias de las infracciones a la ley penal, de la vulneración

de derechos, entre otros cambios. Una de sus premisas centrales es la desjudicalización y, con ello, la caída del esquema del “complejo tutelar”. Fue durante la transición a la democracia cuando un colectivo de organizaciones sociales y de militantes defensorxs de los derechos de la infancia, amparadxs en la Convención, impulsaron acciones y propuestas alternativas que confrontaban con el paradigma vigente hasta ese momento en nuestro país. Paralelamente estos agentes sociales denunciaban las graves consecuencias socioeconómicas en lxs niñxs de los sectores populares, producto de la aplicación de las medidas neoliberales.

Este cambio en la normativa internacional, anclada en nuestra Carta Magna, supuso un cambio de paradigma en la concepción de las infancias y adolescencias en las agencias estatales. El sistema de protección integral reconoce a las infancias y juventudes como un nuevo sujeto, con derechos específicos, ya no objeto de protección, control o merxs beneficiarixs.

La brecha entre la CIDN y la adecuación normativa interna fue una etapa en la que se suceden prácticas discordantes, contradictorias y superpuestas.

Recién en 2005, en consonancia con la CIDN, fue sancionada la ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, en la que se manifiesta la conformación de un nuevo sistema de protección a las infancias y juventudes que replantea las acciones institucionales en distintos niveles y jerarquías del Estado, tanto de los ámbitos ejecutivos, legislativos como judiciales, para la protección y garantía de sus derechos. En la letra de la ley, las condiciones socioeconómicas no pueden ser motivo para separar a unx niñx de su familia, debiendo el Estado asistirla a través de programas e instituciones específicos, garantizando el acceso a derechos básicos. Lxs niñxs como sujetos de derechos tienen una protección específica por su condición de tal.

Otro aspecto relevante de la ley es la reducción de la mayoría de edad (a dieciocho años) y con ello, el cambio en el recorte etario de la niñez como corolario del nuevo paradigma. La normativa incorpora en el título II los principios, derechos y garantías; a modo de ejemplo: en su artículo 24, el derecho a opinar y a ser oído; en el 11, el derecho a la identidad; en el 17, la prohibición de discriminar por estado de embarazo, maternidad y paternidad. El texto de la ley alude a un sistema porque incluye la articulación y complementariedad de un conjunto de políticas, instituciones y organizaciones que deben contribuir a la protección de los derechos de lxs niñxs y del cual son

titulares. El sistema comprende un primer nivel donde se ubican las políticas públicas universales; un segundo nivel para las medidas de protección integral, destinadas a aquellas situaciones en las que por omisión o ausencia de políticas públicas existan derechos vulnerados y/o amenazados, y en tercer nivel, las medidas de protección excepcional para los casos en que unx niñx deba ser separadx de su grupo familiar (por el menor tiempo posible y como ultima ratio). El entramado institucional que se encuentra bajo este plexo normativo incluye a organismos específicos en la materia, pero también a dependencias públicas y programas desplegados por políticas desde la órbita del Estado que pertenecen a otras áreas de este en su nivel ejecutivo, así como también en el ámbito judicial, y los organismos de la sociedad civil vinculados a la temática. Un dato relevante es que recién el 28 de febrero de 2019 el Congreso nacional designó a la primera defensora de los derechos de niñas, niños y adolescentes, una figura que se creó con la ley 26.061.

Los paradigmas descriptos anteriormente, lejos de ser homogéneos y cerrados en sí mismos desde las prácticas y acciones institucionales, implican desafíos conceptuales y empíricos con una revisión de las perspectivas de forma permanente elaborando nuevos debates y estableciendo nuevas preocupaciones en el campo de las infancias.

La multiplicidad de dispositivos que históricamente se han construido para abordar a la niñez en sus multifacéticas formas (cuidar, vigilar, proteger) ha sido un proceso que devino con la ley 26.061, y que incorpora políticas públicas y a las organizaciones de la sociedad civil, en una nueva institucionalidad. Esta última se encuentra expuesta a ser tensionada en sus márgenes para la inclusión de demandas que transformen sustancialmente los alcances que ya se han logrado en materia de derechos. Pero las instituciones que construyeron las infancias tradicionales, las nociones tradicionales de la infancia (fragilidad, inocencia) como la escuela, las familias y otros organismos del Estado, se modificaron. La potencia instituyente de quienes participan en esta dinámica de producción de sentidos modifica el constructo conceptual de infancia desde sus inicios. Al traer este concepto (infancias), nombramos un conjunto de significaciones que las prácticas estatales burguesas instituyeron sobre los cuerpos de lxs niñxs. Tales prácticas produjeron significaciones con las que se trató, educó y produjo niños (Corea y Lewkowicz, 1999).

Aún queda pendiente en nuestro país una Ley de Responsabilidad Penal Juvenil nacional, que explicite un mínimo de garantías y derechos para lxs jóvenes que

atraviesan el sistema penal y que incluya mecanismos alternativos de resolución de conflictos para evitar el proceso judicial. Para esto, es necesario la participación de los diferentes actores sociales con sus distintos niveles de responsabilidad y jurisdicción, a partir de un diagnóstico social que aborde la complejidad de la problemática. Las respuestas que el Estado otorga a lxs menores de edad que se les imputa la comisión de un delito está hoy bajo la órbita del decreto ley 22.278, Régimen Penal de la Minoridad (1980). La edad de punibilidad es entre los dieciséis y dieciocho años. La deuda en relación con esta temática implica una transformación de un sistema que incluya la reforma legal en materia penal y una ingeniería institucional que concrete programas preventivos y personal especializado coordinados desde una perspectiva integral y transversal. Es fundamental la temprana intervención del sistema de protección de los derechos garantizando los estándares y principios que son letra escrita en la normativa nacional e internacional, y el acompañamiento en cada situación en particular atendiendo las singularidades que se manifiestan según la incorporación de otras variables sociales, culturales y económicas.

Asimismo, “la infancia” no fue ni es en la actualidad un concepto unívoco u homogéneo, ya que las desigualdades sociales exigen a las instituciones involucradas una mirada aguda y formada para lograr la visibilización de las problemáticas que atraviesa de forma específica. Pensar las infancias en términos plurales nos remite a las múltiples formas de transitarla, aludiendo a una temporalidad y un espacio de existencia social y singular, pero que a su vez interpela al Estado y a la sociedad. La politización del concepto implica la disputa por la construcción de sentidos que se manifiestan en la actualidad, así como también una proyección del sistema de valores y de expectativas de una sociedad.

Los movimientos de mujeres y disidencias han abierto caminos y debates en la agenda latinoamericana, introduciendo demandas y elaborando propuestas que interpelan a los derechos de la niñez con enfoque de género. Las luchas sociales, las tensiones y disputas políticas e ideológicas han puesto en agenda pública derechos exigibles, donde han recorrido un proceso de institucionalización de estos.

Ahora bien, es necesario incorporar la perspectiva de género en la infancia para contribuir a la identificación de las múltiples desigualdades que generan esa diferenciación en las sociedades cisheteropatriarcales. Desde el movimiento feminista, se ha acuñado y desplegado el abanico de posibilidades y

complejidades de este concepto relacional. La organización genérica en cada sociedad produce estereotipos y destinos para cada persona según su género y los mecanismos necesarios de biopoder para asegurarse los límites establecidos para cada uno de ellos (Guzzetti y Frisia, 2019).

Se debe tener en cuenta que para complejizar el análisis y la elaboración de las acciones es necesaria la introducción de las categorías de etnia/raza y clase social. En ese marco estas deben interactuar desde la lógica de la interseccionalidad con la de género, de forma tal que las opresiones que se vivencian y se presentan en la realidad social tengan una relevancia particular según sea la interconexión de las mencionadas variables. A esto se suma el aspecto territorial, las trayectorias de las organizaciones familiares y las individuales y, finalmente, los procesos sociohistóricos que promueven determinadas características y expectativas sociales en función de los géneros. Es decir, la presencia de identidades coexistentes y sistemas sociales de opresión interconectados (capitalismo colonial patriarcal) gestan una distribución desigual de oportunidades para la niñez. Estas herramientas conceptuales y analíticas permiten dimensionar las relaciones de poder que dan cuerpo a una trama de operaciones que reproducen subalternidades. Estos desplazamientos y connivencias de las representaciones y acciones institucionales revelan continuidades y rupturas que van desandando experiencias de género más tradicionales. Se trata de comprender y analizar las condiciones materiales, sociales y culturales de los diferentes modos de concebir las infancias, para diseñar políticas y prácticas que restituyan, reparen y/o garanticen derechos. En consecuencia, no existe la infancia en términos universales, sino que este momento de la vida puede vivenciarse y habitarse de modos heterogéneos y según los diversos clivajes identitarios. Desde el mundo adulto la tendencia es legitimar con la palabra y las acciones las conductas esperadas por parte de las niñeces, que eventualmente se vislumbran como esquemáticas y clasificadoras, y que, desde un enfoque de género y derechos, reproducen desigualdades de género y binarismos de sexo-género. Parafraseando a Nancy Fraser (2015), el Estado regula el género a través de sus políticas públicas, ya sea en la distribución de derechos y obligaciones como en la definición de necesidades. La autora propone una justicia de género que incluya dos dimensiones en múltiples expresiones de diferenciación social; por un lado, la distribución de recursos materiales (redistribución) y, por el otro, el reconocimiento, la transformación de los patrones culturales dominantes. En alusión a una de estas dimensiones, cada vez que en un país se profundizan los índices de pobreza estructural y coyuntural uno de los sectores más afectados es el de las infancias.

Esta franja etaria padece fuertemente en sus vidas cotidianas los recortes presupuestarios estatales de la macroeconomía y el desguace de los servicios públicos en los períodos de ajustes y crisis del sistema social. Esta es una población que padece mayor desprotección y múltiples vulnerabilidades socioeconómicas y violencias (físicas, psicológicas e institucionales), imprimiendo marcas de padecimientos objetivos y subjetivos.

Las disrupciones y porosidades que ha tenido el recorrido sociohistórico de la infancia como categoría demuestran la complejidad de lograr determinados consensos entre la gran cantidad de organizaciones, instituciones, referentes en la temática, que interactúan en la arena política. Estas organizaciones y personas cristalizan en sus acciones representaciones sociales respecto a las formas en que creen que debería intervenir el Estado, habiendo un abanico de posibilidades a implementar ampliando o reduciendo sus márgenes de actuación. Entendiendo que no se puede analizar el Estado sin tener en cuenta las normativas vigentes, así como también la gran cantidad de “ventanillas” estatales que abordan a la infancia y a las personas que participan del proceso burocrático estatal. Es decir, las teorías y los paradigmas se encuentran en disputa conviviendo con prácticas ambivalentes y antagónicas, interactuando con sujetos sociales complejos que pujan las fronteras institucionales y sus dispositivos con sus necesidades, demandas y deseos. Estas dinámicas de las acciones e ideas tienen efectos sobre las vidas de lxs niñxs, por lo tanto, recuperar y habilitar la palabra de sus protagonistas es un desafío permanente que debe estar presente en el diseño de las políticas públicas con una clara orientación a garantizar mecanismos de participación. El establecimiento de una dinámica jurídica, política, social y económica que apunte a transformar las desigualdades sociales y las relaciones entre adultxs y niñxs es una posición política a desplegar a nivel macro y microsocial.

El concepto subsiste y encuentra su vigencia, pero sus referencias en leyes, políticas y prácticas cambiaron. Así como también las mutaciones socioculturales y los procesos históricos advierten las alteraciones de las instituciones que son parte de esta multiplicidad de actorxs que son claves introducir en esta trayectoria constituida por elementos simbólicos y materiales.

Véase: P. Ariès (1987), El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen, Madrid, Taurus. – C. Corea e I. Lewkowicz (1999), ¿Se acabó la infancia?

Ensayos sobre la destitución de la niñez, Buenos Aires, Lumen. – N. Fraser (2015), Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal, Madrid, Traficantes de Sueños. – L. Guzzetti y A. Frisia (2019), "Sistema penal juvenil y adolescentes", en Los equipos interdisciplinarios en la justicia penal juvenil en la jurisdicción nacional, CEDIM. – M. Jasse y C. Bottini (2002), "La admisión social, una cuestión de oficio", en El trabajo social de hoy, Buenos Aires, Espacio.

LORENA GUZZETTI

INTERSECCIONALIDAD. La interseccionalidad es un recurso heurístico que permite percibir, comprender y abordar el interjuego entre las distintas categorías de diferenciación social que atraviesan a sujetos, prácticas sociales e instituciones, y el modo en que dicho interjuego afecta a las experiencias sociales de los sujetos, su agencia política, y las relaciones de poder y oportunidades en las que se encuentran. Distintxs autorxs han entendido a la interseccionalidad como un concepto, una teoría o conjunto de teorías, una perspectiva, una metodología, una característica de la identidad, o una experiencia. En todos los casos, la categoría se destaca por ofrecer un marco multidimensional, no binarista y dinámico del funcionamiento de las relaciones sociales de poder y la distribución desigual de oportunidades de vida en función de factores tales como la identidad, la corporalidad, la ubicación geopolítica, entre muchos otros.

Históricamente han existido distintos desarrollos que destacan el carácter complejo y multidimensional de las experiencias sociales, cuestionando los enfoques teóricos, políticos y del activismo unidimensionales que abordan los distintos ejes de opresión como si fueran mutuamente excluyentes, relegando así a las personas más vulneradas del campo (aquellas atravesadas por múltiples ejes de opresión) a un lugar ininteligible tanto teórica como políticamente. Fue nutriéndose de estas discusiones, y desde el marco de la teoría crítica de la raza, que la abogada y teórica afroestadounidense Kimberlé Crenshaw propuso el término “interseccionalidad” en su artículo “Desmarginalizar la intersección de raza y sexo: una crítica feminista negra de la doctrina antidiscriminación, la teoría feminista y la política antirracista” de 1989. Allí, la autora toma distintos juicios por discriminación en el lugar de trabajo impulsados por mujeres afroamericanas en Estados Unidos entre 1976 y 1983 para mostrar la forma en la que el sistema legal de ese país, al aplicar un enfoque unidimensional de la problemática (ya sea por género o por raza), no lograba dar respuestas adecuadas a las formas específicas de exclusión que afectaban a las mujeres afrodescendientes. Tal como reconstruye posteriormente, su objetivo allí “era ilustrar cómo muchas de las experiencias a las que se enfrentan las mujeres negras no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género, tal y como se comprenden actualmente, y que la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género” (Crenshaw, 2012). A partir de la propuesta de Crenshaw, el término “interseccionalidad” se ha transformado en una de las

categorías más utilizadas dentro de los estudios de género y/o feministas (Davis, 2008), dando lugar a los más diversos trabajos de aplicación, además de innumerables debates en torno a su naturaleza, sus contornos, las identidades a las que puede aplicarse, y las posibilidades de volcarla adecuadamente en el campo teórico y el político.

Más allá de estos desacuerdos, es posible señalar un núcleo común de aportes que ha hecho la interseccionalidad en tanto recurso heurístico y llave hermenéutica para observar la realidad, intentar comprenderla e intervenir sobre ella. Los enfoques interseccionales pueden mejorar nuestra comprensión de las experiencias sociales, en tanto muestran cómo el poder se organiza en la sociedad a través de matrices de dominación en las que convergen distintas categorías interconectadas y coconstituidas, que dan lugar a formas de opresión y privilegio interseccionales, y a las prácticas sociales que las expresan y reproducen (Hill Collins, 2000). Así, es posible considerar simultáneamente los distintos ejes de posicionamiento social que afectan a las personas, en lugar de partir de uno de ellos para luego incorporar otros a modo de anexo. Por esto mismo, permite echar luz sobre la complejidad intracategorial de las identidades sociales: muestra que no todas las personas que comparten una categoría (por ejemplo, un cierto género o una cierta clase) experimentan de igual manera las relaciones de poder, ya que también son afectadas por otras categorías coconstitutivas, tales como la racialización, la diversidad funcional, la religión, entre muchas otras.

Este marco general implica una serie de características clave de las perspectivas interseccionales. En primer lugar, se trata de un enfoque no aditivo y no binarista de las relaciones sociales. Es no aditivo en el sentido de que no propone fraccionar categorías que en el campo social se presentan juntas para luego partir de una (por ejemplo, el género) y añadir otras secundarias (por ejemplo, la diversidad funcional o la edad). Por el contrario, para los enfoques interseccionales, “la separación categorial es la separación de categorías que son inseparables” (Lugones, 2008), y por ello buscan, al menos como horizonte de aspiración, considerar estos distintos ejes como fundamentalmente coconstituidos e igualmente importantes. En este sentido, no fuerza a las personas o a las iniciativas políticas a tener que elegir cuál es su identidad prioritaria o a subordinar algunas de sus categorías de pertenencia a otras (por ejemplo, la clase a la nacionalidad o la religión al género), sino que permite abordar todas ellas (y las problemáticas que involucran) en igualdad de condiciones. Adicionalmente, es no binarista en tanto complejiza duplas tales

como oprimidxs/opresorxs o marginadxs/privilegiadxs, al señalar que todas las personas habitan simultáneamente distintos ejes que pueden encontrarlas alternativamente en un lugar de opresión o de privilegio, en función de sus diversas ubicaciones sociales y aquellas de los sujetos con los que se vinculan. Las perspectivas interseccionales, en este sentido, también contribuyen a los abordajes relacionales de la identidad, en tanto ayudan a comprender cómo esta se configura, en gran medida, de acuerdo con los vínculos específicos que establece un sujeto y/o una comunidad en un momento dado y en el interjuego de múltiples categorías.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, las perspectivas interseccionales sirven para abordar tanto la opresión como el privilegio, y las formas en las que los sujetos que resultan perjudicados en algunas jerarquías sociales pueden ser beneficiados en otras. Si bien la interseccionalidad ha sido generalmente utilizada para analizar la combinación de distintas identidades marginadas u oprimidas (por ejemplo, mujeres racializadas y de sectores empobrecidos), cabe destacar que el instrumental que ofrece permite también comprender cómo dentro de una categoría desfavorecida existen diferencias internas que ubican a algunos sujetos en un lugar de poder relativo, y por lo tanto de potencial opresión. Estas diferencias están en la base del fenómeno de la "captura de elites", esto es, el proceso por el cual la agenda política de un determinado grupo social suele ser cooptada por aquellos sectores más privilegiados dentro de este, que priorizan las problemáticas que los afectan (generalmente vinculadas con reivindicaciones de orden simbólico o de reconocimiento) y relegan a un segundo plano las causas que movilizan a los sectores atravesados por múltiples ejes de opresión, más vinculadas a cuestiones de tipo material o redistributivas. A partir de la categoría de interseccionalidad es posible comprender este fenómeno como consecuencia esperable de la complejidad intracategorial, y desarrollar estrategias políticas para reducir su incidencia.

En tercer lugar, la interseccionalidad como enfoque, metodología o teoría presenta ventajas epistémicas por sobre los enfoques unidimensionales. Primero, porque complejiza la noción de "saber situado" al mostrar cómo esa "situación" está marcada no por una única identidad sino por la convergencia de múltiples ejes dinámicos y relacionales. De esta manera, un enfoque interseccional de las propias prácticas cognitivas acerca al sujeto a la responsabilidad epistémica de conocer mejor, y evaluar críticamente, los condicionamientos que afectan a dichas prácticas. Segundo, porque cuando se busca comprender un fenómeno social de desigualdad o una matriz de opresión, pero no se adopta una

perspectiva interseccional, es probable que se perciban solamente las formas en las que estos afectan a los sujetos más aventajados dentro de esa categoría. Es el caso, por ejemplo, de abordajes sobre los derechos sexuales y reproductivos de las personas gestantes que solo tienen en cuenta a las personas sin discapacidad, o a las mujeres cis: al caracterizar las formas posibles de violación de los derechos sexuales y reproductivos, se tendrá en cuenta solo aquellas formas que afectan a las mujeres cis con capacidad de gestar y sin discapacidades. Como consecuencia, sería incorrecto decir que dicho abordaje "comprende" el fenómeno (en este caso, la violación de los derechos sexuales y reproductivos de las personas gestantes). Desde un enfoque interseccional, en cambio, es posible considerar las múltiples formas en las que una determinada problemática recorre una matriz de opresión y se expresa en distintos puntos de ella, así como también comprender fenómenos tales como el cisexismo, el colonialismo o el capacitismo de manera integral, y no solo en las formas que afectan a las elites dentro de cada una de esas categorías.

En términos de diseño de políticas o estrategias del activismo, los enfoques interseccionales se sustentan en dos consideraciones de tipo propositivo. Por un lado, la creencia de que, dado que las opresiones son interseccionales, las respuestas a dichas opresiones también deben serlo. Un abordaje unidimensional de una opresión interseccional, por el contrario, solo atenderá a las formas de opresión que afectan a los sujetos más privilegiados dentro de esa categoría. Por otro lado, se basan en la convicción de que las respuestas más efectivas a las desigualdades serán aquellas que operen "desde abajo hacia arriba", esto es, comenzando por abordar las problemáticas que afectan a los grupos más desaventajados dentro de cada categoría: aquellos que están atravesados por múltiples ejes de opresión. Esta propuesta se contrapone a las "teorías del derrame de la justicia social" que consideran, por el contrario, que ocuparse de las formas de opresión que afectan a los sujetos más privilegiados dentro de una categoría redundará en ventajas directas o indirectas para los más desaventajados. Desde una perspectiva interseccional se entiende, en cambio, que estas tendencias (que han sido señaladas por ejemplo en las iniciativas feministas contra el "techo de cristal") pueden ser inútiles para los grupos desaventajados o incluso resultar perjudiciales, cuando se dan fenómenos de cooptación, instrumentalización (cuando los grupos desaventajados dentro de una categoría son utilizados como instrumento para avanzar en la agenda de prioridades del grupo hegemónico), o espejismo hermenéutico (la falsa percepción de que existen políticas que abordan un determinado problema porque una estrategia se presenta como abarcadora, cuando en realidad

contempla solamente algunos casos).

Más allá de las intenciones y la potencialidad de la categoría de "interseccionalidad", su utilización a lo largo de las últimas tres décadas ha mostrado dificultades y tensiones que aún no han sido resueltas. En lo que sigue, se considerarán algunas de las más relevantes para evaluar las posibilidades de incidencia teórica y política de esta categoría y las cuentas que aún quedan pendientes.

El desarrollo histórico del término, en el que se ha destacado particularmente su surgimiento y contribuciones desde el feminismo afroamericano, ha posicionado a la idea de un enfoque interseccional como algo propio de los estudios de género y/o feministas, y al género y, en menor medida, a la raza como dos componentes ineludibles de cualquier abordaje. Por el mismo motivo, su uso parecería priorizar el análisis de posiciones marginadas u oprimidas dentro de cada categoría, siendo menos los estudios que utilizan la interseccionalidad para considerar los sitios de privilegio dentro de la matriz de dominación (Nash, 2008). Esto tiene al menos tres consecuencias problemáticas. En primer lugar, que la interseccionalidad puede resultar, contra sus propios principios, en un enfoque agregativo, en tanto parte del género como categoría básica para luego añadir otros vectores y evaluar cómo modifican al primero. Lejos de considerar a todas las categorías bajo análisis como igualmente importantes, entonces, esta estrategia metodológica podría deslizarse a una teoría fundacionista de la opresión, en la que el patriarcado o el sexismo serían el punto de partida sobre el cual se depositan las formas de opresión restantes (y las categorías generadas a partir de ellas, tales como raza, clase o discapacidad). En segundo lugar, la restricción de los puntos de partida posibles para la investigación reduce el espectro de resultados posibles, ya que todos los pasos sucesivos de la indagación estarán marcados por cuál fue la variable de análisis inicial y cuáles las sucesivas (Collins y Chepp, 2013). En tercer lugar, esa variable misma ya está marcada por sesgos en tanto, en palabras de Oyèrónke Oy˘ewùmí (2010), "la arquitectura y el mobiliario de la investigación de género han sido por lo general destiladas de las experiencias europeas y norteamericanas". Modificar el orden de las categorías dependiendo de los fines del estudio (partir de la clase, por ejemplo, para luego añadir el género), o tomar como punto de partida otras categorías actualmente subexploradas, podría echar luz sobre fenómenos sociales que al día de hoy no son visibles para la investigación. Adicionalmente, partir desde problemáticas sociales o formas de opresión y violencia, en lugar de hacerlo desde alguna(s) de las identidades que las sufren, puede aportar a la

comprensión del fenómeno y su abordaje.

Con frecuencia se ha entendido a la perspectiva interseccional como el gesto de inclusión de todas las categorías sociales en una consideración estática que abarque la mayor cantidad posible de especificidades. Esta pretensión choca con la imposibilidad de agotar todo el espectro de ejes de opresión existentes, comprometiendo la viabilidad concreta de proyectos tanto teóricos como políticos. Así, los enfoques que buscan situar al sujeto a través de un listado de categorías deben conformarse, como señalara Judith Butler (2007), con un “etcétera avergonzado” que expone las limitaciones de todo abordaje del problema de la identidad que tome a esta como punto de partida. En el campo político, la profundización de una perspectiva interseccional entendida como adición de particularidades parecería entrar en tensión con la necesaria generalización requerida para el diseño de políticas, legislación, y estrategias del activismo. En este sentido, el enfoque “de abajo hacia arriba” antes mencionado puede ser de utilidad para lograr resultados concretos alineados con los principios de la interseccionalidad, sin pretender abordar todas las combinaciones de categorías en una misma iniciativa. Desde el punto de vista teórico, Butler sugiere aprovechar la incomodidad que provoca ese “etcétera avergonzado” para tomar como foco de análisis el hecho mismo de que esa lista siempre será insuficiente, y explorar sus implicancias. Dicho análisis puede llevar, entre otras cosas, a indagaciones en la genealogía de aquellas categorías y en las limitaciones de una perspectiva de raíz identitaria.

Estas y otras dificultades y desacuerdos han complicado la implementación concreta de la perspectiva interseccional en los estudios empíricos (que no han llegado a un acuerdo sobre cuál sería la metodología más adecuada para una investigación propiamente interseccional), en la reflexión teórica (donde el pensamiento binario y la prioridad histórica e institucional de los estudios de género han limitado las posibilidades hermenéuticas y heurísticas provistas por la categoría) y en su implementación práctica (en tanto las políticas, marcos legislativos y otros instrumentos institucionales parecerían requerir un grado alto de generalización para definir su población destinataria, a la vez que están atravesados por fenómenos como la captura de elites). Tal vez esto explique, al menos en parte, por qué la interseccionalidad suele aparecer, en la academia pero más aún en el campo político, como una promesa a futuro, una enunciación de intenciones que no llegan a traducirse en prácticas concretas. Dicha carencia puede ser deudora también de la resistencia que enfrenta toda reflexión acerca del propio privilegio: dado que el pensamiento interseccional implica ver más

allá de los lugares desaventajados que ocupamos en la matriz de dominación, y nos empuja a reconocer también aquellos que nos ubican en una situación de privilegio, conlleva asumir la propia responsabilidad en la producción y reproducción de esa matriz.

La conjunción de la perspectiva interseccional con enfoques identitarios también puede significar una limitación en la potencialidad de este marco. Por el contrario, es posible incorporar la perspectiva interseccional a un enfoque basado en problemáticas, conflictos y relaciones de poder que clasifican y jerarquizan a los sujetos (así como también a animales no humanos y a los ecosistemas que todxs habitamos) y distribuyen de manera desigual su derecho a existir y sus oportunidades de una vida digna. Un enfoque no identitario puede facilitar el proceso de incorporación de las múltiples categorías que se ven afectadas por estas problemáticas y, en el campo práctico, abre la puerta a alianzas y ensamblajes exentos de las limitaciones que impone el punto de partida desde una categoría identitaria específica o un lugar dentro de esa categoría. Esto no implica negar los modos en que las matrices de opresión afectan a las personas de manera diferencial de acuerdo con su identidad; más bien, una aseveración de este tipo puede ser tomada como el inicio del análisis, no su fin. Un enfoque interseccional no identitario puede exponer los hilos que conectan a las distintas expresiones de esa exclusión, para así comprender las formas de violencia que hacen de este mundo un mundo injusto, y poder abordarlas de manera transversal.

El pensamiento interseccional es desafiante. Puede que una perspectiva completamente interseccional, capaz de comprender realmente cómo todas las distintas categorías afectan las relaciones sociales, prácticas e instituciones, y dan forma a la vida de individuos y comunidades, sea imposible. Sin embargo, las teorías de la interseccionalidad (y aquellas que, aun bajo otro rótulo y en otros campos, las precedieron) dan argumentos robustos de los motivos por los cuales un enfoque interseccional aporta beneficios teóricos, metodológicos y políticos concretos e insoslayables.

Véase: J. Butler (2007), El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad, Buenos Aires, Paidós. – P. Hill Collins y V. Chepp (2013), “Intersectionality”, en G. Waylen, K. Celis, J. Kantola y S. L. Weldon (eds.), The Oxford Handbook of Gender and Politics, Oxford University Press. –

K. Crenshaw (2012), “Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color”, en L. Platero (ed.), Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada, Barcelona, Bellaterra. – K. Davis (2008), “Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful”, Feminist Theory, 9(1). – P. Hill Collins (2000), Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment, Londres, Routledge. – M. Lugones (2008), “Colonialidad y género”, Tabula Rasa, 9. – J. C. Nash (2008), “Re-thinking intersectionality”, Feminist Review, 89(1). – O. Oy˘ewùmí (2010), “Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana”, Africaneando. Revista de actualidad y experiencias, 4.

MOIRA PÉREZ

INTERSEX. Se denomina personas intersex a quienes nacieron con características sexuales que varían respecto al promedio. Las características sexuales son “los rasgos físicos de cada persona relacionados con el sexo, incluyendo los genitales y otra anatomía sexual y reproductiva, los cromosomas, las hormonas y los rasgos físicos secundarios que se manifiestan en la pubertad” (Principios de Yogyakarta +10, 2017). Si bien la mayor parte de los seres humanos nacen con características sexuales promedio, se estima que entre 0,05 y 1,7% de la población nace con características sexuales que varían en menor o mayor grado respecto de ese promedio (una estimación que, en el caso del territorio argentino, puede considerarse incluso superior al porcentaje de personas pelirrojas). Algunas de las variaciones corporales intersex más frecuentes son las cromosómicas (por ejemplo, los cromosomas 47,XXY, 45,X0 y 45X, 46XY), las gonadales (por ejemplo, gónadas con tejido testicular y ovárico, llamadas ovotestes) y las genitales (por ejemplo, variaciones considerables en el tamaño del pene y del clítoris, ausencia de vagina y/o útero, etc.).

Las variaciones en las características sexuales pueden ser detectadas durante el período prenatal, en el momento del nacimiento, durante la infancia y la niñez; durante la pubertad o la adolescencia o en la adultez; en algunos casos no se detectan nunca. Las personas nacidas con características sexuales promedio se denominan personas endosex. Es importante destacar que un cuerpo con características sexuales que varían respecto del promedio no es un cuerpo con ambos sexos; tampoco es un cuerpo indeterminado, indefinido o con un tercer sexo. Estas perspectivas obedecen, en realidad, a la persistencia histórica del endosexismo (es decir, una forma de organización del mundo que afirma y sostiene la superioridad normativa de los cuerpos endosex).

Del mismo modo que ocurre con las personas endosex, las personas intersex tienen todo tipo de identidades de género (por ejemplo, pueden ser mujeres intersex, hombres intersex, personas travestis o trans intersex, personas no binarias intersex, etc.) y todo tipo de orientaciones sexuales (por ejemplo, pueden ser personas intersex heterosexuales, personas intersex homosexuales, personas intersex asexuales, personas intersex bisexuales, personas intersex pansexuales, etc.).

La gran mayoría de las personas intersex son asignadas al sexo masculino o femenino al nacer a través del mismo procedimiento de asignación de sexo que

se aplica a las personas endosex, la observación de la apariencia de sus genitales. En algunos casos, el sexo que le fuera asignado al nacer a una persona intersex puede ser modificado tiempo después (por ejemplo, una persona nacida con un clítoris de tamaño superior al promedio podría ser asignada al sexo masculino al nacer y ser reasignada al sexo femenino tras una observación más detallada de sus características sexuales, incluyendo la presencia de cromosomas XX, útero y vagina). Sin embargo, es fundamental tener presente que la asignación de las personas intersex al sexo femenino o masculino al nacer no constituye, de por sí, un acto de violencia mayor o distinto al que tiene lugar en la asignación del sexo a cualquier persona endosex. En todos los casos, tanto endosex como intersex, el sexo es asignado sobre la base de ciertos criterios institucionalizados, y todas las personas, tanto endosex como intersex, pueden identificarse al crecer de un modo similar o distinto al supuesto en el momento de la asignación. Es por eso que, en materia registral, el movimiento intersex no aboga por la eliminación de la asignación del sexo a las personas intersex ni por la asignación de las personas intersex de un tercer sexo en el momento del nacimiento. Por el contrario, las demandas del movimiento intersex en torno a los procedimientos de asignación y registro del sexo incluyen la posibilidad de acceder al cambio registral de manera sencilla, accesible y basada en la autodeterminación (excluyendo requisitos tales como, por ejemplo, diagnósticos, pericias psicomédicas e intervenciones quirúrgicas u hormonales), la introducción de múltiples opciones registrales y, como objetivo de máxima, la eliminación del sexo como categoría jurídica relevante tanto para las personas intersex como para las personas endosex.

La existencia de personas nacidas con variaciones de las características sexuales ha sido documentada a lo largo de la historia en todas las culturas. Del mismo modo, se ha documentado la gran diversidad de respuestas familiares, comunitarias e institucionales a las variaciones corporales intersex (incluyendo, solo por citar dos extremos, la persecución y el exterminio y la elevación a rangos sacerdotales o divinos). Debemos a la mitología greco-romana la introducción de la figura de Hermafrodito –hijo de Hermes y Afrodita– y la identificación de los cuerpos intersex con su dimensión a la vez dual y mítica.

A mediados del siglo XIX y en plena expansión de la endocrinología, el vocabulario mitológico fue apropiado por la medicina occidental para identificar como “hermafroditas verdaderos” a quienes habían nacido con gónadas mixtas (por ejemplo, con ovotestes) y como “seudohermafroditas” a quienes hubieran nacido con otro tipo de características sexuales que variaban del promedio (por

ejemplo, con variaciones en el tamaño del clítoris o del pene), pero sin variaciones gonadales. Hacia la tercera década del siglo XX, el término "intersex" substituyó a las clasificaciones anteriores, permitiendo la inclusión de distintas variaciones corporales en una taxonomía médica que ya no estaba organizada sobre la base de las gónadas como "verdad" del sexo. El modo en el que la medicina aborda los cuerpos intersex en la actualidad se remonta a mediados de la década de 1950, cuando se diseñaron y comenzaron a implementarse un conjunto de protocolos de atención centrados en la "normalización" corporal temprana. Esos protocolos, asociados históricamente a John Money y su equipo en la Universidad Johns Hopkins, establecían la necesidad de "alinear" tan pronto como fuera posible las características sexuales intersex con los ideales corporales endosex, femenino o masculino. Este proceso de borramiento incluía un conjunto de procedimientos tales como intervenciones quirúrgicas, tratamientos hormonales, y procesos psicoterapéuticos destinados a examinar y condicionar desde la infancia la vestimenta, los modales, el peinado, los hábitos de juego, los roles familiares y los hábitos sexuales (por ejemplo, la autoexploración y la masturbación). También incluían otros dispositivos de intervención, tales como la recomendación clínica del secreto familiar sobre las circunstancias del nacimiento, la asignación de sexo y los procedimientos de modificación corporal posteriores y el ocultamiento o falseamiento de la historia clínica. Los protocolos de atención enfocados en la "normalización" de las características sexuales intersex tenían como objetivo primordial facilitar la generización "correcta" de las personas intersex, identificando esa corrección con el desarrollo de una identidad de género plenamente compatible con el sexo asignado al nacer, de una expresión de género "acorde" a esa identidad y de una sexualidad sólidamente heterosexual. Se suponía que la identidad de género era neutral –o, por lo menos, maleable– hasta aproximadamente los dos años de edad, que el cuerpo poseía una plasticidad natural que permitía modificarlo sin mayores consecuencias, que las intervenciones de modificación corporal realizadas en la infancia eliminaban toda posibilidad de memorias traumáticas, y que el secreto era fundamental para garantizar el éxito de todo el proceso.

El éxito aparente que obtuvo la aplicación de estos protocolos de atención limitó severamente el registro de voces críticas incluso dentro del propio ámbito médico hasta los años 90. Si bien desde algunos sectores se había insistido en otras teorías acerca del desarrollo de la identidad de género (basadas, por ejemplo, en la virilización temprana del cerebro a consecuencia de la exposición a altos niveles de testosterona, la cual haría fracasar todo intento de reasignación al sexo femenino sin importar la "normalización" quirúrgica de los genitales),

solo al revelarse el fracaso y ocultamiento de un caso testigo fue posible avanzar hacia una mayor visibilidad de esos protocolos. El caso en cuestión, conocido como John/Joan, había sido presentado por Money como un ejemplo de generización exitosa en el género femenino de un niño, David Reimer, cuyo pene había sido destruido por un bisturí eléctrico. La revelación de la identidad masculina de David al crecer –la cual había sido ocultada por Money– así como su rechazo a los procedimientos psicomédicos a los que había sido sometido contribuyeron decisivamente a fisurar el abordaje hegemónico de la intersexualidad.

En 2006 un grupo de especialistas con mínima representación activista propuso el reemplazo del término “intersex” por el de “trastornos del desarrollo sexual” (DSD, por sus siglas en inglés) en un documento conocido como Consenso de Chicago. Desde el punto de sus proponentes, esta denominación contribuiría a reestablecer la autoridad médica sobre los cuerpos intersex a través de una clasificación que volviera indiscutible su pertenencia al ámbito de lo patológico y, por lo tanto, acallara las críticas a los procedimientos de “normalización” corporal. La propuesta fue inmediatamente adoptada en todo el mundo, a pesar de la resistencia denonada de muchos grupos de activismo intersex. Más recientemente, se ha propuesto el término “diferencias del desarrollo sexual”, el cual conserva la misma sigla en inglés (DSD), pero proporciona un término globalizador al que la medicina considera más benigno. A pesar de estas derivas terminológicas, y de la centralidad actual de la biología molecular en la comprensión científica de las variaciones de las características sexuales, la mayor parte de las intervenciones de “normalización” corporal siguen realizándose en condiciones similares y con similares resultados.

Entre los procedimientos de modificación corporal destinados a “normalizar” las características sexuales de las personas intersex se cuentan, por ejemplo, las cirugías destinadas a reducir el tamaño del clítoris, para crear una vulva y/o corregir su apariencia, para crear el orificio y/o canal vaginal, para extender la uretra y/o corregir el emplazamiento del orificio urinario en el pene, así como tratamientos hormonales de feminización o virilización. También son habituales determinadas prácticas mecánicas, tales como las dilataciones vaginales o uretrales. Las personas intersex son sometidas además a un conjunto de prácticas adicionales entre las que se cuentan, por ejemplo, su exposición pública con fines didácticos a grupos numerosos de profesionales, estudiantes e investigadores/as, así como el registro fotográfico y fílmico de esas sesiones.

Los procedimientos de “normalización” corporal producen un conjunto de consecuencias extremadamente negativas que afectan a las personas intersex a lo largo de su vida. Estas consecuencias incluyen insensibilidad genital y sexual, esterilidad, dolor crónico, infecciones crónicas, cicatrices internas y externas, incontinencia urinaria, fístulas crónicas, desbalance metabólico, osteoporosis, estrés postraumático, depresión, ideación suicida e incluso el suicidio, además de la necesidad frecuente de realizar sucesivas intervenciones de modificación corporal para corregir los resultados de intervenciones anteriores y el requisito de tener que asistir a revisiones invasivas y controles periódicos (durante toda la infancia y la adolescencia y, en ciertos casos, incluso durante la adultez).

Los procedimientos de “normalización” corporal son realizados sin que exista evidencia científica que los avale, y son justificados de manera habitual sobre la base de argumentos completamente alejados de cualquier necesidad médica. Esos argumentos incluyen, por ejemplo, la necesidad de tranquilizar a madres y padres, de evitar el supuesto daño psíquico que podrían causar las características sexuales que varían respecto del promedio en quienes las encarnan, de alinear el cuerpo sexuado con el sexo registral, de fijar (o al menos intentar fijar) la identidad de género en un cuerpo sin discordancias, de evitar el estigma, la discriminación y la violencia, de permitir el coito heterosexual, e incluso de mejorar las perspectivas de adopción y de casamiento de las personas intersex en el futuro. Para el movimiento intersex, así como para quienes defienden los derechos humanos de las personas intersex a nivel nacional, regional e internacional, los procedimientos de “normalización” corporal son prácticas nocivas que pueden constituir formas de mutilación genital y/o experimentarse como formas de abuso sexual.

Surgido en Estados Unidos a mediados de la década de 1990, el movimiento intersex se encuentra actualmente diseminado en todas partes del mundo, y está integrado por activistas individuales, grupos y organizaciones, redes regionales e iniciativas internacionales (incluyendo, por ejemplo, el grupo de trabajo internacional IDepath, cuyo objetivo es modificar radicalmente la manera en la que las variaciones corporales intersex son articuladas en la Clasificación Internacional de Enfermedades producida por la OMS). Hasta este momento se han realizado cuatro Foros Internacionales Intersex en Bélgica (2011), Estocolmo (2012), Malta (2013) y Ámsterdam (2018). En nuestra región se han realizado dos Conferencias Regionales en Costa Rica (2018) y Buenos Aires (2020). La Declaración del Foro Internacional de Malta es considerada hasta hoy el documento que refleja las demandas del movimiento intersex a nivel

internacional, mientras que la Declaración de San José de Costa Rica articula esas demandas en el contexto latinoamericano y caribeño.

El movimiento intersex sostiene una agenda política cuya demanda fundamental sigue siendo el cese inmediato de todas las intervenciones de modificación corporal que no sean médicamente necesarias y que no cuenten con el consentimiento libre, pleno e informado de la propia persona intersex. Asimismo, brega por la eliminación de todos los vicios en el acceso a la información, tanto por parte de las personas intersex como de sus familias, incluyendo la revisión de las recomendaciones de deselección genética de embriones intersex, el tratamiento prenatal y el aborto selectivo de fetos intersex. La agenda de trabajo político intersex incluye, además, la necesidad urgente de avanzar hacia la justicia socioeconómica abordando las consecuencias negativas de la patologización en el acceso de las personas intersex a la educación y al trabajo (por ejemplo, debido al ausentismo causado por hospitalizaciones frecuentes y/o al trauma posquirúrgico); el acceso de las personas intersex al reconocimiento legal de su identidad de género a través de procedimientos plenamente compatibles con sus derechos humanos; el cese de la discriminación contra las atletas intersex de elite, acusadas injustamente de privilegios deportivos debido a sus características sexuales y obligadas, como en los casos de la judoka Edinanci Fernandes da Silva, y de las correrodas Dutee Chand y Caster Semenya, a elegir entre la "normalización" de sus cuerpos o el abandono de sus carreras deportivas. El movimiento intersex demanda asimismo el acceso de todas las personas víctimas de violaciones a los derechos sexuales basadas en sus características sexuales a la rehabilitación, es decir, a tratamientos que aborden las consecuencias psicofísicas de las intervenciones de "normalización" corporal, así como del estigma, la discriminación y la violencia, y a la reparación. El derecho a la verdad, tanto en su vertiente individual como colectiva, constituye un aspecto fundamental de esa agenda de trabajo; el movimiento intersex lucha por garantizar el acceso de todas las personas intersex a la verdad acerca de los procedimientos de "normalización" corporal a las que fueron sometidas, y el acceso de todas las sociedades a su propia historia de ignorancia, indiferencia, justificación y/o involucramiento con las violaciones sistemáticas a los derechos humanos de las personas intersex.

En 2004 se realizó la primera presentación sobre cuestiones intersex ante la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas en Ginebra; sin embargo, recién en 2015 se realizó la primera reunión experta convocada por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas. Esa

Oficina publicó en 2020 un informe detallado sobre la situación de las personas intersex, y se ha expresado públicamente en distintas oportunidades en contra de toda forma de “normalización” corporal. Distintos organismos de tratados de Naciones Unidas, incluyendo el Comité contra la Tortura, el Comité de Derechos del Niño y la CEDAW, se han pronunciado en contra de la violación de los derechos humanos de las personas intersex. En 2013 el entonces relator especial de Naciones Unidas sobre Tortura, Juan Méndez, incluyó las prácticas de “normalización” corporal en su informe sobre violaciones a los derechos humanos en instituciones psicomédicas. En 2013 y 2014 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos realizó dos Audiencias Temáticas sobre cuestiones intersex.

En 2007 los Principios de Yogyakarta sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos a la orientación sexual y la identidad de género incluyeron en el principio 18 sobre abusos médicos la recomendación de prohibir las intervenciones de normalización corporal. En 2017, los Principios de Yogyakarta + 10 incluyeron otros principios, tales como el 31 sobre integridad corporal y el 37 sobre derecho a la verdad, fuertemente reclamado por el movimiento intersex. A nivel nacional, y hasta este momento, solo Malta cuenta con una ley que prohíbe de manera explícita la práctica de intervenciones normalizadoras en cuerpos intersex. Al momento de redactarse esta entrada, la Argentina cuenta con un proyecto de ley nacional de protección integral de las características sexuales esperando su tratamiento en el Senado.

Transformar la realidad de las personas intersex en el presente y en el futuro requiere del trabajo colectivo en distintas direcciones convergentes. Es urgente, por ejemplo, introducir contenidos relativos a la diversidad corporal en la educación sexual integral. Al mismo tiempo, y con la misma urgencia, es necesario garantizar el cumplimiento pleno de los derechos humanos en las instituciones de salud. El reconocimiento de la especificidad política del movimiento intersex debe –y ojalá pueda– conducir a alianzas más amplias con otros movimientos de diversidad corporal, con movimientos de diversidad sexual y de género y con los movimientos feministas y de mujeres. En las demandas del movimiento intersex no solo se aúna el llamado a respetar, promover y defender los derechos de la niñez, sino también aquellos derechos que le corresponden a todas las personas en tanto pacientes y, en particular, a todas las personas que han sido víctimas de violaciones a los derechos humanos en instituciones psicomédicas. Esas demandas no solo intentan crear un mundo sin mutilación genital intersex para las personas que aún no han nacido; también intentan crear

un mundo capaz de reconocerse en la verdad de su pasado y en el llamado al "nunca más" de su presente.

Véase: Astraea Lesbian Foundation for Justice (2016), Somos reales: el movimiento en crecimiento por el avance de los derechos humanos de las personas intersexuales, Nueva York, Astraea Lesbian Foundation for Justice. – M. Cabral (comp.) (2009), Interdicciones escrituras de la intersexualidad en castellano, Buenos Aires, Anarrés. – Declaración de Malta (2013), intersexday.org. – Declaración de San José de Costa Rica (2018), brujulaintersexual.org. – Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2019), Background note on Human Rights Violations Against Intersex People. – Proyecto de ley de protección integral de las características sexuales (2018), www.senado.gob.ar.

MAURO CABRAL GRINSPAN

J

JUSTICIA. Una palabra que remite a un principio que regularía la vida en común (en tanto principio que sitúa un tipo de distribución de las riquezas y las posibilidades) y, a la vez, a una serie de instituciones –el aparato judicial–, que convierte la apelación a la justicia en algo tramitable por ciertos procedimientos y traducible a la lengua del derecho. Este pasaje de una idea de justicia, que implicaría una revisión de las formas en las que se organiza la producción y reproducción de una sociedad, a una traducción escueta a cuestiones judiciales implica un conjunto de problemas, y no es menor el que surge de llamarle justicia al aparato judicial con todas sus rutinas, incapacidades y entongues, con sus servidumbres tenaces a los poderes. La protesta colectiva que grita “no hay justicia” no siempre se enuncia en el sentido que sería fuertemente politizador, el de reclamar una sociedad más justa, el de pelear por la igualdad, sino que se acota a reclamar contra la precariedad o sumisión de los agentes judiciales. La traducción, en ese sentido, se vuelve atadura de manos, límite político, contención a la imaginación pública.

Laura Klein (2020) piensa que ese “lenguaje del derecho” es el atajo ante la derrota de los movimientos emancipatorios y que “la primacía de las víctimas sobre la figura de los vencidos va acompañada de la creencia en que el derecho puede resolver las injusticias de la historia y las tragedias de la vida”. Su primacía dentro de los feminismos no podría separarse, como analiza Catalina Trebisacce (2020), de un triple proceso: la cruenta derrota de los movimientos populares en la década de 1970 y la aparición de los movimientos de derechos humanos como vía de politización en los 80; la articulación de consensos internacionales respecto de la violencia de género como cuestión central y la construcción de los feminismos masivos a partir de la denuncia de la violencia. Con todas las complejidades que eso supone, porque así como el movimiento de derechos humanos implicó poner en el centro la palabra de las víctimas como tales pero para problematizarlo luego con la reivindicación de la militancia revolucionaria; los feminismos se hicieron masivos con la consigna Ni Una Menos, pero las movilizaciones y lx sujetx políticx que se fue construyendo de ningún modo limita la agenda a la lógica denuncia-juicio-castigo o a la demanda de buenos efectores judiciales. La experiencia misma tiene un carácter de profunda politización, y de reapertura de ese horizonte emancipatorio que permite nombrar justicia a algo más (a otra cosa, mejor dicho) que una acción judicial.

Es necesario detenerse en algunos aspectos vinculados a esa traducción de

justicia al orden procedimental: la centralidad de la categoría de víctima, las dificultades de construir una comprensión no punitivista de la violencia, la ausencia de imágenes de reparación no vinculadas al castigo. Esas cuestiones no pueden separarse del triunfo neoliberal y obligarnos, a las feministas, a preguntarnos cómo hacer estallar esas deudas con la época, afirmar lo que el movimiento mismo tiene de antineoliberal sin caminar por los atajos que son, también, los del pacto con ese orden. Tamar Pitch (2014) escribe que "la víctima es, precisamente, la otra cara del sujeto neoliberal, el cual está construido, según decía anteriormente, como aquel que debe arriesgar en el mercado de trabajo a través de un prudente cálculo de costes y beneficios y asumir toda la responsabilidad de las consecuencias que se derivan de sus decisiones".

La respuesta de un conjunto de mujeres famosas, en Francia, a la campaña Me Too señaló el riesgo de una regulación coercitiva de las conductas en nombre del feminismo, cuyas denuncias pueden ser convertidas en ariete para un ordenamiento represivo, en particular dentro de las instituciones y ámbitos laborales. Condenan lo que llaman excesos de un movimiento que tendería –desde esa perspectiva– a ser a la vez punitivo y victimizador, al impedir pensar los múltiples modos e instancias en que una mujer puede decir no y también a desdeñar el vínculo entre erotismo y ciertos modos de objetivación sexual.

Negar la importancia de la autorización para hablar y querellar lo que estaba naturalizado en nombre de cierto sector de mujeres que pueden decir no y ser respetadas es omitir la pregunta por el poder, la cuestión de los grados del consentimiento (nunca tan prístino como el par no/sí, la relación entre las distintas posiciones de desigualdad. ¿Quiénes pueden o podemos decir que no? ¿Quiénes no están o estamos en condiciones de hacerlo? ¿Cuándo la aceptación de ciertas situaciones de subordinación y explotación es parte de las tácticas de la subalterna para mejorar sus condiciones de vida? Sobre la caída de una moral reguladora y la crisis de la construcción genérica, florecen libertades y también se afirman lógicas brutales de desposesión de los cuerpos. Si las brujas fueron los cuerpos sacrificiales de la acumulación originaria; las muchachas y travestis convertidas en carne de desecho son el modo más extremo en que se realiza la acumulación neoliberal, que arroja cuerpos fuera de la zona de derecho y precariza la vida. La ruptura de la empatía con esas jóvenes asesinadas –producida por el "algo habrán hecho", la pregunta por sus conductas, la mención del vínculo con las redes de droga y prostitución– es la piedra sobre la que se funda la tolerancia hacia cualquier violencia infringida sobre sus cuerpos.

Entonces, ¿podemos discutir los enunciados y prácticas que se pusieron en juego sin hacerlo desde una posición de privilegio –"nosotras pudimos decir no cuando fue necesario o quisimos"– o desde una correlativa afirmación de las libertades individuales? ¿Cómo hacer la crítica a la construcción contemporánea de la figura de víctima y, a la vez, considerar la necesidad de pensar los daños, acompañar las vidas dañadas, sostener las sensibilidades que son sistemáticamente afectadas por la lógica patriarcal?

Las expresiones "no nos callamos más" y "yo te creo, hermana" surgen de un proceso de revisión de los vínculos pasados y presentes que implicaba denuncias de las prácticas violentas o abusivas que se habían dado o persistían. Prácticas que se habían naturalizado o silenciado, se revelaban objeto de denuncia y castigo. Las escuelas secundarias fueron un tembladeral porque las muchachas denunciaron en las redes a sus compañeros y profesores. El escrache se convirtió en una práctica, sostenida en la disposición subjetiva al uso de redes sociales y a una interpretación centrada en el castigo. En esas instituciones, las personas adultas –docentes, directivxs– mayormente no sabían cómo acompañar la conmoción que, si por un lado exponía a las propias denunciantes, por otro dejaba a la intemperie a los denunciados, que muchas veces tenían que abandonar la escuela o eran expulsados del grupo de pares.

¿Alcanza el gesto antipunitivo para evitar el encierro de la fuerza subversiva de los feminismos en la lógica de la denuncia y la sanción? ¿Pudieron los feminismos construir un más allá de esa lógica al colocar el deseo en el centro? ¿Cómo plantear estas cuestiones sin afirmar lo que Ileana Arduino llama el "garantismo misógino"? La discusión sobre los escraches repone, una y otra vez, estas cuestiones. La palabra misma fue resignificada como parte del repertorio de luchas por los derechos humanos cuando HIJOS construyó acciones colectivas de denuncia a los genocidas que estaban en libertad, con los juicios suspendidos o cerrados por las leyes de impunidad. Surgida de un colectivo, tramada con lxs vecinxs del barrio donde vivía el acusado, y referida a delitos de lesa humanidad, la acción vuelve a escena como denuncia pública, en las redes sociales, muchas veces enunciada en términos individuales y dirigida, con frecuencia, contra pares (no significa iguales). Las escuelas secundarias fueron conmovidas por estas acciones que implican el castigo de exclusión en el mismo acto de denuncia, sin gradación de la pena ni presupuesto de prescripción alguna. Como si el escrache arrastrara, aún sin saberlo, la remisión al delito de lesa humanidad. Remisión imaginaria pero operante. Quizás por el lugar del testimonio como núcleo fundante y casi único del procedimiento judicial. Quizás

por la intuición de que la violencia de género es la clave de los disciplinamientos sociales y que, en ese sentido, desarmarla supone un nuevo umbral ético, sin el cual no podemos pensar la persistencia de la vida en común. En ese sentido, Ni Una Menos sería una consigna tan clave como Nunca Más: haikus que señalan una época nueva.

Las diferencias son, sin embargo, ostensibles. Porque si los juicios contra los genocidas mostraron el terrorismo de Estado como un plan sistemático llevado adelante por las fuerzas armadas y sus aliados civiles, el contemporáneo juicio al patriarcado supone el señalamiento de las muchas prácticas sedimentadas en las que este se realiza, encarnadas por una infinidad de sujetxs que no estarían obedeciendo a un plan, sino a la pura reproducción, costumbrista y normativa, de un orden sostenido sobre la heterosexualidad obligatoria y la reducción de la autonomía de las mujeres.

No estaríamos ante un plan sistemático, sino ante el sistema mismo funcionando a través de las personas, su sensibilidad, sus afectos, la producción de sus deseos y la trama de sus vínculos. El patriarcado, como el capitalismo, se realiza en infinitos, cotidianos y minuciosos intercambios. La justicia laboral y la comercial tramitan los excesos de esa reproducción sistemática de la desigualdad que es el capitalismo, sin poner en cuestión, finalmente, el orden de la reproducción mercantil de las sociedades. Hacer política anticapitalista va más en el sentido de una invención de otras formas de vida que en el de la activación de medidas judiciales, aunque estas sean centrales para que los derechos no sean avasallados. Los feminismos, embarcados en la producción de una nueva sociedad, no disponemos instancias resueltas de justicia que permitan esa defensa: son incipientes los dispositivos institucionales; escasos los funcionarios judiciales expertos y sensibles; faltantes las imágenes de justicia que no sean punitivas, porque todo resulta permeado del esquema “el que las hizo, las paga”. Y olvido, muchas veces, de la justicia como principio de la organización social.

Al menoscabarse esa condición crítica, queda en pie una imagen de la sociedad como coexistencia de individuos con mérito, esfuerzo, responsabilidad, culpa. Que pueden ser premiadxs o castigadxs. En ese plano, se piensa la violencia de género, a partir del par víctima-victimario. Si el segundo debe ser castigado, la primera debe hacerse responsable de que ese castigo se realice. Laurana Malacalza (2020) señala que gran parte de las políticas de prevención y erradicación de la violencia, surgidas de la ley 24.685, parten de la afirmación de la responsabilidad individual –es la afectada quien debe denunciar y componer

en su propia travesía lo que el Estado no coordina– y de la subjetivación como víctima (para decirlo rápido, si todo es responsabilidad individual, entonces la víctima debe demostrar que lo es plenamente, que no es una "mala víctima", alguien que se expuso indebidamente). Frente a eso, propone el diseño de políticas integrales que partan de afirmar y considerar otrx sujetx: a las mujeres como "tejedoras de lazos comunitarios y sociales". Partir de la capacidad de crear y no de la legitimidad que da el padecer, partir de la efectiva composición de la vida con otrxs y no de la ilusión de una resolución individual.

¿Cómo pensar más allá de la pena, cómo problematizar una pena que suele ser la del encierro en cárceles? ¿Cómo pensar la reparación, la afirmación de lo común, después de un daño irreparable? ¿Cómo abrir la imaginación política de los feminismos más allá de la insistencia sobre ese núcleo de dolor y furia que los hicieron masivos? O de otro modo, si es la caída de un horizonte revolucionario la que pone en escena a esa idea de individuo, de violencia y de castigo, ¿la razón utópica de los feminismos no pondría otro escenario, el de una sociedad más justa?

El punto parece estar ahí: toda idea de justicia o reparación que no conlleve una idea de igualdad radical termina en el atolladero del castigo. Moira Pérez (2020) sostiene que "si la cuestión que estamos abordando es (también) estructural, las estrategias que diseñemos tienen que apuntar no solo al conflicto entre privados (que se hace público a través del uso de redes sociales y otros mecanismos de visibilización) sino también, y sobre todo, a los motivos de fondo por los que estas prácticas son posibles y aceptadas. Finalmente, toda estrategia que apunte a la inmediatez tiene que estar acompañada de un programa integral para la reconstrucción de la cultura comunitaria, que vea más allá de un solo vector (en este caso el género) y reconozca la complejidad de la matriz interseccional de opresión y privilegios en la que vivimos". Salir del paradigma punitivo implica considerar críticamente las propias agencias que se ha dado el movimiento social, y que van desde los escraches hasta ciertos funcionamientos de los protocolos de recepción de denuncias en las instituciones.

Si hay una justicia inmediata, procedimental, reparatoria, hay otra ensoñada, mítica, que proviene de reinscribir cada hecho y cada vida, cada humillación padecida y cada dolor anidado, en parte de ese fuego insomne de fundación. La reparación, incluso, requiere nuevas imágenes de justicia. Recorrer los obstáculos o los nudos problemáticos es parte del esfuerzo de creación de esas imágenes. Porque no se trata de afirmar algo del orden del deber ser, sino de

atender, en la rugosidad misma de las creaciones colectivas, sus posibilidades emancipatorias. La confrontación con el patriarcado supone el señalamiento de las muchas prácticas sedimentadas en las que este se realiza, encarnadas por una infinidad de sujetxs que no estarían obedeciendo a un plan, sino a la pura reproducción, costumbrista y normativa, de un orden sostenido sobre la heterosexualidad obligatoria y la reducción de la autonomía de las mujeres. La violencia es una dimensión de esas prácticas, pero los modos de considerarla arrastran, muchas veces, la confirmación de ese mismo orden que vendríamos a irrumpir. Justicia desde los feminismos es nombre de una discusión contra el aparato judicial, la preocupación por una reparación de los daños más allá de la cultura del castigo, y fundamentalmente la apuesta a una sociedad justa y esto implica no solo relaciones justas entre los géneros, sino la discusión sobre toda injusticia.

Véase: L. Klein (2020), Más acá del bien y del mal: por un feminismo imposible, Vicente López, Mariano Ariel Pennisi. – L. Malacalza (2020), “Violencia contra las mujeres y políticas públicas: de un modelo de gestión securitario y privatista a un modelo integral”, Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea, 11. – M. Pérez (2020), “Denuncias públicas y escraches como estrategias de los movimientos sociales: algunas reflexiones sobre la cultura del castigo”, en M. López (coord.), Los mil pequeños sexos, Sáenz Peña, Eduntref. – T. Pitch (2014), “Las violencias contra las mujeres y sus usos políticos”, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 48. – C. Trebisacce (2020), “Catalina Trebisacce: «El feminismo es el lado B del Estado»”, entrevista por A. P. Frontera, Latfem, 20 de enero.

MARÍA PÍA LÓPEZ

L

LABERINTOS DE CRISTAL EN LA CARRERA LABORAL DE LAS MUJERES. El concepto de “laberintos de cristal” ilustra un tipo de experiencia de las mujeres en sus trayectorias laborales. Es una noción más bien descriptiva que muestra los itinerarios de mujeres jóvenes que tienen una triple carga de trabajo: el trabajo productivo, el trabajo reproductivo – especialmente con la maternidad– y el trabajo de cuidados, si tienen que ocuparse de familiares enfermos, discapacitados, etc. Habría aun una cuarta carga, la del trabajo comunitario, cuando se ven involucradas en actividades extraescolares de sus hijxs o en establecer lazos con la comunidad barrial, parroquial, educativa, o en la participación política. Constituye un concepto alternativo al de TECHO DE CRISTAL (v.), que describe –a modo de una escala ascendente– los obstáculos que encuentran las mujeres en sus carreras laborales para ascender a los puestos jerárquicos más altos en todas las organizaciones laborales. El techo de cristal supone que la carrera laboral sería una escala ascendente unidireccional, con una cima a alcanzar como punto de llegada. Este constituiría un modelo androcéntrico, que reproduce los supuestos de las carreras laborales típicamente masculinas en las organizaciones laborales. En cambio, el concepto de laberintos de cristal pone el acento en las trayectorias que se van realizando, en las marchas y contramarchas de estas, más que en la búsqueda sostenida de un punto definitivo de llegada.

El concepto de laberintos de cristal fue descripto inicialmente por las psicólogas estadounidenses Alice Eagly y Linda Carli, en 2007, al considerar las barreras que se imponen a las mujeres cuando aspiran a ocupar posiciones de liderazgo en sus lugares de trabajo. En las investigaciones realizadas sobre las trayectorias laborales femeninas hemos hallado (Burin, 2012) que no se trata de una problemática que aqueja solo a quienes desean ocupar posiciones jerárquicas elevadas, sino a un amplio colectivo de mujeres que perciben sus itinerarios laborales al estilo de un laberinto, figurado como un espacio con varios puntos de entrada y de salida –a diferencia de los laberintos clásicos descriptos por diversas mitologías–, en tanto que la imagen de cristal se debe a que perciben sus paredes como transparentes: a través de las paredes del laberinto pueden ver otras mujeres que, como ellas, circulan por él buscando variados caminos para seguir avanzando, pero sin lograr comunicarse con sus pares para elaborar conjuntamente sus conflictos.

En estas marchas y contramarchas, en los avances y retrocesos que las mujeres

describen en sus itinerarios laborales, hemos encontrado dos tipos de desarrollos emocionales. Por una parte, el sentimiento de confusión, con la persistencia de estados de perplejidad e interrogantes al estilo de "¿cómo me fui perdiendo en todos los caminos que emprendí?". La clave de esta experiencia es sentir ambigüedad (Borderías, 1996), que implica indefiniciones y dudas, acompañada de un doloroso registro de parálisis en sus capacidades de iniciativa y toma de decisiones. Se destacan también estados depresivos, con sus clásicos componentes de autorreproches, inutilidad, autoculpabilización, sentimientos de haber perdido una valiosa guía laboral, teñido de tristeza y desesperanza. Ambos desarrollos emocionales, tanto el sentimiento de confusión y ambigüedad como los estados depresivos, conllevan implicaciones que dan como resultado la detención en su desarrollo laboral.

Véase: C. Borderías (1996), "Identidad femenina y recomposición del trabajo", en A. Rodríguez, B. Goñi y G. Maguregui (comps.), El futuro del trabajo, Bilbao, Bakeaz. – M. Burin (2012), "Laberintos de cristal en la carrera laboral de las mujeres", conferencia en Congreso Ciencia, Tecnología y Género, Sevilla. – A. Eagly y L. Carli (2007), Through the Labyrinth: The Truth about How Women Become Leaders, Boston, Harvard Business School Press.

MABEL BURIN

LENGUAJE INCLUSIVO. La expresión "lenguaje inclusivo" es utilizada para hacer referencia a distintas prácticas discursivas que implican el uso de la lengua de manera no sexista o no discriminatoria por motivos de género. No se trata de un término teórico, de origen lingüístico, sino de una expresión surgida de la acción lingüística y política en el espacio público. En el caso del español, en particular, la expresión "lenguaje inclusivo" también refiere a estrategias lingüísticas que implican modificaciones de la lengua, de manera que incluya un morfema diferente, -e o -x, "género morfológico" para expresar una alternativa al morfema de género masculino -o y al morfema de género femenino -a. Desde la comunidad LGTBI hispanohablante y también desde algunos feminismos se ha hecho referencia a esta forma de expresión como "lenguaje inclusivo", pues incluye y visibiliza identidades no binarias y permite eludir al masculino como genérico. Su uso y reivindicación se presentan como una alternativa ante el sexismo lingüístico. Desde mediados del siglo XX, el movimiento feminista ha llamado la atención sobre las características discriminatorias del lenguaje, tanto en el campo académico como el social. Y pareciera haber logrado cierto acuerdo social y político respecto del reconocimiento de la existencia de usos sexistas discriminatorios en distintas lenguas, así como políticas de reforma en algunos países, como por ejemplo Canadá.

La relación entre lenguaje e identidad y lengua y género, en particular, ha sido destacada por escuelas lingüísticas centradas en los aspectos sociales, que han hecho énfasis también en que la realidad se percibe e interpreta a través de la lengua. Esta juega un rol central en la construcción de la subjetividad y en la reproducción de relaciones sociales de poder.

En el caso del lenguaje inclusivo, la discusión se da en torno al género morfológico. Ciertas tradiciones lingüísticas sostienen que el género es una categoría mecánica y formal de clasificación, de naturaleza arbitraria. Otras líneas sostienen, en cambio, que el género tiene una función semántica en la organización del léxico y en el discurso. Según la lingüista Patrizia Violi (1991), en el lenguaje, la diferencia sexual está simbolizada principalmente a través de la categoría del género morfológico. A diferencia de la tradición gramatical estructural, los enfoques lingüísticos feminista han buscado demostrar que el género no es solo una categoría gramatical, con fines exclusivamente clasificatorios, sino que es también una categoría semántica que manifiesta dentro de la lengua un significado asociado a la simbolización de la diferencia

sexual.

Son estos supuestos respecto de la relación entre género y lenguaje los que dan fundamento teórico a los intentos de reforma lingüística promovidos en distintos países del mundo y en distintas lenguas. La ONU promueve el uso de un “lenguaje inclusivo en cuanto al género” en las distintas lenguas oficiales y lo asocia con evitar el uso discriminatorio de la lengua. Los avances han sido incorporados también por organismos multilaterales: Unesco, gobiernos nacionales o provinciales (Argentina), comunidades autónomas (España), universidades, organizaciones sociales y políticas, parlamentos, entre otros, han publicado recomendaciones sobre el tema, en particular respecto al uso no sexista del lenguaje, en tanto reproduce, legitima y promueve la discriminación por motivos de género.

En el caso de la lengua española, la situación es lingüísticamente más compleja; el debate actual puede estructurarse en torno a dos ejes, que tienen características y efectos diferentes: 1) el uso del masculino como genérico en español, y 2) la naturaleza binaria del sistema de género en esta lengua. Desde el punto de vista lingüístico, el género morfológico es una categoría de la lengua, está en la gramática, y su expresión es obligatoria. Por tratarse de una categoría gramatical, la obligatoriedad de su expresión se extiende a los sustantivos y adjetivos de la lengua, así como a los pronombres correspondientes. Pero es en el caso de la referencia a seres animados que se pone de manifiesto la correlación semántica entre el género morfológico y la identificación sexual o genérica. Es decir, en el caso de la identidad genérica de las personas, por lo tanto, esta debe manifestarse cuando se hace referencia a cualquier ser humano o en la autorreferencia, por ejemplo, por medio del morfema de género. Y, según los distintos estudios gramaticales, es el masculino como género “no marcado” el que se privilegia para la referencia a conjuntos en los que hay seres humanos de distintos géneros. Así, cuando se hace referencia a un conjunto de personas que se dedican a la docencia, el género morfológico que correspondería es el masculino: “los docentes”; en el mismo sentido se habla de “los ciudadanos”, “los escritores”, “los artesanos”, independientemente de la conformación cuantitativa de dicho conjunto. Y, siempre en los términos del uso vigente expuesto en la Gramática descriptiva de la Real Academia Española (RAE), el género masculino, por ser el no marcado, es el que se utiliza cuando se desea hacer referencia a una clase que involucra integrantes femeninos y masculinos. Así, la expresión “los derechos del hombre” refiere en la interpretación genérica a los derechos de hombres y mujeres y en la interpretación específica solo a los derechos de los

hombres. Lo recíproco no es el caso: “los derechos de la mujer” solo hace referencia a los derechos de las mujeres, es decir, solo admite la interpretación específica. La naturaleza conflictiva, semántica y social de esta caracterización se pone en juego con expresiones como “el salario de las enfermeras”, en las que la interpretación puede ser específica o genérica (incluir a hombres y mujeres) dependiendo del contexto. Y la inversa: “Se requiere promover la contratación de parteros” (Bengoechea, 2015). El sexismo que deriva del uso del masculino genérico (o no marcado) para construcciones plurales o las formas del tipo “el hombre” ha sido reconocido en las últimas décadas y, a pesar de cierta resistencia reciente manifestada por la RAE, existen recomendaciones de uso y estilo que privilegian formas no sexistas, y que proponen alternativas léxicas o estructuras sintácticas más complejas. Así, frente a “los ciudadanos” se recomienda el uso de “la ciudadanía” o la forma “ciudadanos y ciudadanas”.

El otro tema en cuestión está asociado al carácter binario del sistema morfológico de género, que reconocen los estudios gramaticales. Toda expresión nominal es clasificada como masculina o femenina y expresa el género morfológico masculino o femenino en la forma nominal o en los adjetivos con los que concuerda. De manera que si una persona quiere hacer referencia a su nacionalidad, por ejemplo, debe decir “yo soy argentina” o “yo soy argentino”; es decir, se requiere la presencia de un morfema de género femenino o masculino para que la expresión sea gramatical y adecuada. La naturaleza binaria y obligatoria habilita lecturas que reproducen estereotipos vinculados con la sexualidad, por ejemplo: “¿Tu hija tiene novio?”. Y si bien esta situación puede evitarse utilizando las opciones “novio o novia” o “pareja”, resulta más compleja de eludir en la referencia de las personas no binarias. Por tratarse de una cuestión gramatical, las modificaciones que pueden realizarse por medio del léxico resultan poco adecuadas: “Soy argentino, pero no soy hombre ni mujer”. Y también emerge cuando desde las primeras interacciones, la categorización supone la asignación de género obligatoria de aquellxs a quienes se dirigen lxs hablantes. Frente a esta situación, distintos grupos comenzaron a proponer y a utilizar el “género morfológico inclusivo”, también denominado “género neutro”, cuya expresión es la -e (que convive con la variante -x en la expresión escrita) y denominan a esta práctica “lenguaje inclusivo”.

Las guías de lenguaje inclusivo, como el Pequeño manifiesto sobre el género neutro en castellano, proponen utilizar la -e como género neutro, lo que permitiría hacer referencia a todas las personas que no se consideren abarcadas por la oposición binaria, así como para el uso indefinido sin asignación previa de

género, evitando el masculino genérico. Por ejemplo, “Se busca empleade”. Esta solución permitiría la expresión “Mariana es le escritore más premiade del año”, si se desea informar que Mariana es quien más premios recibió de entre el conjunto de escritores y escritoras, y evitaría así la forma “Mariana es el escritor más premiado del año”, que es la que correspondería según la norma pero que invisibiliza el género de la escritora. Si se tratara de la enunciación realizada por la escritora, entonces la oración correspondiente sería: “Yo soy el escritor más premiado”. Por último, la -e también se utiliza y se propone para el caso de los plurales animados, indistintamente del género o sexo de los seres involucrados: “les ciudadanes”, “les voluntaries”.

Este género “neutro”, también denominado “inclusivo”, se extendería a los pronombres. Según estas guías, existe acuerdo en que el pronombre personal de tercera persona singular neutro sea “elle”, e impactaría también en el resto de la estructura pronominal (Gómez, 2016). La complejidad de los efectos en el conjunto de la gramática no ha sido explorada aún de manera exhaustiva. Por otro lado, como todo signo ideológico, el término “lenguaje inclusivo” es también puesto en tensión y disputado. En el Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas (2019) la RAE sostiene que existen al menos dos interpretaciones de esta expresión. En una de ellas, lo define como: “aquel en el que las referencias expresas a las mujeres se llevan a cabo únicamente a través de palabras de género femenino, como sucede en los grupos nominales coordinados con sustantivos de uno y otro género” e incluye el empleo de sustantivos colectivos de persona, como “la población” para evitar el uso del masculino genérico. Y afirma que existe una segunda interpretación que “se aplica también a los términos en masculino que incluyen claramente en su referencia a hombres y mujeres cuando el contexto deja suficientemente claro que ello es así, de acuerdo con la conciencia lingüística de los hispanohablantes y con la estructura gramatical y léxica de las lenguas románicas. Es lo que sucede, por ejemplo, en expresiones como el nivel de vida de los españoles o todos los españoles son iguales ante la ley”. Esta línea argumentativa está también presente en algunos periódicos tradicionales y en grupos que se oponen a la aceptación del lenguaje inclusivo en el sistema educativo (véase Kalinowski et al., 2020, para las reacciones conservadoras).

Desde el campo de la sociolingüística, a la búsqueda de una mayor precisión conceptual, se ha propuesto caracterizar este fenómeno en curso como “estilo inclusivo” (Sayago, 2019), como una variante más del español dentro del repertorio disponible en el mercado lingüístico. El uso del morfema -e, en este

caso, sería una alternativa más frente al estilo comunicativo institucionalizado, que supone eludir el sexismo sin alterar las normas de la gramática. En este caso, se trataría de incorporar a la lengua española un nuevo género morfológico, cuyo significado sería "inclusivo", y que permitiría expresar aquellos casos en los que, en sujetos animados, la identidad de género trasciende la oposición masculino/femenino (Romero y Funes, 2018). En términos de las categorías propuestas por Violi (1991), expresaría tanto el género común (masculino y femenino) como el género neutro (no masculino y no femenino).

Un interrogante que ha surgido en los debates es si en el caso del español rioplatense se trata de un cambio en curso o si estamos ante un proceso de gramaticalización de un nuevo género. Es necesario distinguir aquí entre la descripción de la situación sociolingüística actual, el análisis del proceso posible de gramaticalización y los debates en torno a las políticas lingüísticas de reforma. Mientras que algunos enfoques sostienen que ningún cambio se ha logrado por decisiones conscientes de grupos minoritarios, abordajes cognitivos funcionales destacan que en algunas situaciones de cambio lingüístico se ha observado la intención voluntaria de cambio para lograr mayor eficacia comunicativa. Es decir, se intenta el cambio para expresar de manera más acabada y precisa lo que lxs hablantes desean significar o categorizar. Desde estos enfoques, serán las formas más útiles para la comunidad las que perduren. La gramática emerge de las prácticas recurrentes, a partir de procesos de gramaticalización. Para que el cambio sea una opción posible, es necesario que la variante, en este caso el "género inclusivo", esté disponible en el repertorio de formas posibles de la lengua y que su uso sea reconocido, además, como legítimo en el mercado lingüístico, entre muchos otros factores complejos. Se trata en este caso de un debate respecto de si será eficaz o no la promoción del cambio. El uso contemporáneo del lenguaje inclusivo por parte de sectores juveniles urbanos, en redes sociales y en el ámbito público es, en el caso de Argentina, un hecho lingüístico cuyo abordaje es muy reciente y cuyo destino es incierto. Y su emergencia puede ser interpretada como una respuesta social, discursiva y política a prácticas simbólicas de discriminación por motivos de género.

Véase: M. Bengoechea Bartolomé (2015), Lengua y género, Madrid, Síntesis. – R. Gómez (2016), Pequeño manifiesto sobre el género neutro en castellano, en línea. – S. Kalinowski, J. Gasparri, S. I. Pérez y F. Moragas

(2020), Apuntes sobre lenguaje no sexista e inclusivo, Rosario, UNR Editora. – RAE (2019), Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas, en línea. – M. C. Romero y S. Funes (2018), “Nuevas conceptualizaciones de género en el español de la Argentina: un análisis cognitivo prototípico”, RASAL. – S. Sayago (2019), “Apuntes sociolingüísticos sobre el lenguaje inclusivo”, REVCOM, 9. – P. Violi (1991), El infinito singular, Valencia, Universitat de Valencia-Cátedra.

SARA ISABEL PÉREZ

LENGUAJES. La noción de "lenguaje" refiere, desde el punto de vista lingüístico, a la capacidad humana de producir símbolos que hacen posible el conocimiento del mundo y la comunicación. Por ende, el lenguaje y la vida se asocian inextricablemente. Esta capacidad es universal y abstracta, y es propia del género humano, siendo la principal cualidad ontológica distintiva del animal humano respecto de la totalidad de los animales no humanos, y de todo lo no humano en general, al configurar culturas e identidades a lo largo de la historia y de los pueblos. En el marco de la ciencia lingüística moderna, el lenguaje refiere al simbolismo verbal, sistema de doble articulación entre sonidos y sentidos que puede representar, nombrar, categorizar, describir y explicar racionalmente –dada su capacidad metalingüística– las cosas (o sea, el mundo y sus relaciones); incluyendo otros sistemas significantes, como las diversas manifestaciones materiales del campo del arte, el cuerpo, los afectos. Pero su multiplicidad heteróclita y multiforme no se reduce al logos –pensamiento y palabra– o al mundo nombrado inteligible, sino que diferentes sistemas de imágenes, simbolismos, figuración y expresión configuran sistemas semióticos complejos que constituyen discursos sociales, narrativas y significaciones configuradores de nuestra experiencia en diferentes planos de percepción y sensibilidad, conceptualización, interpretación, comunicación y conocimiento. El lenguaje instituye, ordena y categoriza el mundo, al tiempo que lo crea significativamente y lo transforma; y el sujeto sexuado es una de las principales elaboraciones atravesadas por nuestra existencia social en tanto seres de lenguaje.

Diferentes vertientes teóricas contemporáneas del análisis transdisciplinario de los discursos, y en particular la teoría feminista, abordan la complejidad del lenguaje como campo o arena de las luchas políticas, cuestionando la división patriarcal de la episteme moderna capitalista, racista y heterosexista y la estructura androcéntrica y sexista del lenguaje, al interrogar otras formas de conocimiento y vivencia del mundo (Harding, 1996), y por ende otras epistemologías y epistemes posibles. Desde mediados del siglo XX comienza a desplegarse una epistemología feminista del punto de vista (Harding, 1996; Haraway, 1995) en el marco de las ciencias sociales y humanas, mediante el cuestionamiento a la propiedad lingüística y cultural por parte de las sociedades de estructura patriarcal en la organización de las hegemonías culturales y sexuales. La mirada filosófica existencialista de El segundo sexo de Simone de Beauvoir (que se publica en Francia en 1949) marca un hito en este sentido, en la formación del campo de los estudios de género y feministas.

Un supuesto importante de la perspectiva feminista es que las identidades emergen a partir de un poder de diferenciación cultural que afirma una incompletud o imposibilidad fundante en la configuración simbólica de la realidad, tanto en relación con el nombre que le damos a las cosas como con el sentido elaborado socialmente, fuertemente estructurado a partir de la división sexual/genérica. Y esta "alternativa original" cuya gramática es androcéntrica y sexista (Violi, 1991) es el punto de articulación entre las representaciones, las ideologías y la configuración subjetiva (es decir que lenguaje, poder e identidad se enlazan constitutivamente). Poner nombres y lograr su institución es un acto de hegemonía lingüístico-cultural que establece un contrato gramatical y social específico, el cual se vuelve una matriz normativa de las identidades contemporáneas al contrato en el marco del binarismo lingüístico, sesgando o abyectando lo que deben ser mediante usos y prácticas "correctas" (más allá de la radical diferencia e irreductibilidad de las identidades respecto de sus categorizaciones en el marco de una perspectiva biológica, o de la experiencia respecto de su representación simbólica o cultural). Por ejemplo: orientando cómo "debe instituirse" representativa y significativamente ser hombre en su diferencia con ser mujer, dado que se supone que la norma es opositiva y excluyente: es decir que el binarismo lingüístico no admite que se pueda ser las dos cosas a la vez (ni otra cosa), debido a cómo opera el género gramatical sobre la base del sexo biológico.

"Si la diferencia sexual está por una parte anclada en lo biológico y precede a la estructuración semiótica, por otra es elaborada social y culturalmente" (Violi, 1991). Por ende, "el paso del sexo" –en cuanto biología y dato natural– "al género" –como resultado de procesos semióticos y lingüísticos en la construcción social y subjetiva del sentido– es precisamente el eje de disputa del "infinito singular" que se inscribe en el cuerpo en todas sus dimensiones. Es necesario insistir en que de todas formas no habría "dato natural" posible, porque no hay cuerpo o sexo que no pase por el filtro del lenguaje y por el tamiz de la palabra para ser nombrado, pensado y significado (por eso poner nombres en un punto mortifica y condiciona la experiencia, pero hace posible su comunicación al volverla representable o legible socialmente).

La gramática de la lengua española, en este sentido, muestra la arbitrariedad de la distinción entre el género masculino (considerado normativamente como universal) y el género femenino o el neutro. En el espacio de la crítica marxista, los feminismos profundizan en el análisis de la diferencia tanto lingüística como cultural, aportando a la crítica del código (cuya matriz o estructura es masculina,

binaria, jerárquica y heteronormativa) y a la conceptualización teórica del punto de vista feminista, de la diferencia sexual y del cuerpo significante sexuado. Es decir que cuestionan el sexismo en el lenguaje dada su estructurancia subjetiva tal como se inscribe y se encarna en cada cuerpo singular y en cada historia de vida (Harding, 1996; Colaizzi, 1990; Violi, 1991). Esto no ocurre necesariamente con otras lenguas o idiomas, como por ejemplo el mapuche (mapudungun), en relación con otras cosmologías y cosmovisiones de los pueblos más allá de la mirada de Occidente; pero la marca del sexo y del género en nuestra lengua cifra la opresión, no necesariamente hacia el factor femenino o hacia el sujeto “mujer”, sino hacia toda otredad o alteridad subalternizada respecto del factor masculino.

A partir de El segundo sexo de Simone de Beauvoir se sucede la apertura del vasto campo del análisis feminista en cuanto práctica teórica que problematiza las experiencias y saberes particulares situados en tanto praxis. El lugar de enunciación feminista marca el desplazamiento excéntrico como práctica subjetiva que encarna la diferencia sexual y cuestiona los sistemas de jerarquías del lenguaje a partir de las políticas sexuales feministas, tal como las piensa Kate Millett hacia los años 70. Desde el surgimiento de la teoría queer (De Lauretis, 1989; Butler, 2001) se instala crecientemente la crítica a todo determinismo biológico en la mirada de la diferencia sexual heterosexista (incluso a partir de los estudios gays y lésbicos, y del devenir de los estudios de mujeres hacia los estudios de género), abriendo puertas y lazos hacia el cuir, los sures (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011), el mundo multiespecie, la multiplicidad genérica, el cyborg (Haraway, 1995) y el transfeminismo.

La no neutralidad del lenguaje y la no neutralidad de la división genérica patriarcal impregna todos los lenguajes y sistemas semióticos –necesariamente impactados por el paradigma de la lengua y por su función estructural metadiscursiva, con eje en procedimientos lógicos, racionales, clasificatorios, selectivos y analíticos– que demarcan fronteras de identidad. Tal organización de la economía lingüística y significante sobre la vida social impacta a su vez sobre toda puesta en discurso por parte de lxs sujetxs hablantes. Las imágenes, la publicidad, el cine, internet, los mitos y los estereotipos sexuales, de género, icónicos y culturales aportan a esta distinción y primacía del modelo hombre/mujer cisheterosexista, blanco, económicamente independiente y emancipado, a fuerza de extractivismo y opresión social, subjetiva y sexual (y no justamente sobre la base del deseo, decisión, libertad y felicidad de lxs otrxs humanxs y no humanxs). Es decir que el sesgo patriarcal y de género produce

desigualdad y opresión, mucho más allá de la relación masculino/femenino en el orden paradigmático o metafórico del lenguaje, y mucho más allá de los sintagmas y figuras del discurso, con efectos muy reales en nuestras vidas y cuerpos.

El giro afectivo (Ahmed, 2018) aporta al punto de vista y la teoría feminista la perspectiva de la afección sobre el cuerpo y la experiencia como territorios puntuales y concretos de la necesidad y el deseo –por ejemplo, el hambre en tanto fenómeno alimenticio y carnal– interpelando las pasiones, el sexo, el amor, la piel, la crueldad, el sufrimiento, el daño y la violencia, tal como se inscriben en la carne y en nuestras palabras e historias malheridas, entre las fronteras político-poéticas de la intimidad, la vida cotidiana y el espacio público. Los lenguajes y la vida feministas afirman por lo tanto, ante toda supuesta fatalidad dominante, un don de transformación antagonista propio del estallido de lazos históricamente injustos –e incluso cruentos y fatales– que urge deconstruir y rearmar desde otras tramas vivientes.

La diferencia sexual en el lenguaje, marcada desde la perspectiva del sexo biológico, tiene un rol central en la organización del sistema lingüístico, no debiendo ser reducida a “una variable sobre el plano de ejecución de los hablantes” (Violi, 1991) dada su imposible “neutralidad”. No solo lxs sujetxs encarnan su enunciación, sino que “la lengua inscribe y simboliza en el interior de su misma estructura la diferencia sexual, de forma ya jerarquizada y orientada”; y esta simbolización se sostiene centralmente en la categoría de género, con efectos semánticos y significantes “ligados al cuerpo”, mucho más allá del formalismo gramatical que toma como “forma primaria” (universal) al género masculino, ligado al (mayor) “valor” de la experiencia de los hombres sobre la humanidad y sobre el mundo. Dado que “la diferencia se plantea en términos del semantismo corporal, en la frontera entre lo biológico y lo semiótico” (Violi, 1991) esta dehiscencia choca con el simbolismo presignificante que está en la base de nuestra percepción física, sensorial y emotiva o afectiva (por ende, se aloja en un estrato o plano profundo que preexiste al orden conceptual del mundo). Es decir que la diferencia sexual es una categoría básica de nuestra percepción física y corporal; y por ende de la lengua, de la identidad (siempre cortada por la jerarquía masculina y patriarcal) y de sus múltiples formas de expresión.

Contrariamente a que este tipo de conceptualizaciones en el campo del análisis del simbolismo puedan atribuirse a las más elementales figuraciones del mundo

“natural” o biológico mediante imágenes o “metáforas arquetípicas” e incluso primitivas de lo femenino o lo masculino, la dominación del elemento masculino se extiende por sobre todo lo diverso, al situarse como referencia primera (arbitrariamente originaria respecto del universo humano) en todo nexo, representación y articulación significante (Violi, 1991). Mediante las categorías gramaticales de la lengua –gran aparato profundo que organiza la diferencia de valor semántico sobre la base de la diferencia sexual–, la distinción sexual “atraviesa totalmente el plano simbólico del idioma”, decantando sus efectos de dominación y desigualdad en cada relación singular.

En este marco, nos interesan especialmente los aportes de Adriana Boria (2016) en su crítica de los lenguajes y las prácticas teóricas desde la perspectiva de su función social, en tanto concibe nociones como la de “lenguajes de género” y “lenguajes feministas” para abordar el estudio del funcionamiento e impacto de los discursos y lenguajes contemporáneos críticos (con énfasis en la dimensión antagonista y política de la praxis feminista), y de sus efectos performativos en lxs sujetxs del mundo actual.

Boria toma la noción de lenguaje –en el horizonte de la teoría y la filosofía del lenguaje contemporáneas– en el sentido derrideano del término: en tanto “sistema productivo”, pero simultáneamente como un “sistema reductivo y jerarquizante”, llamando a la deconstrucción del sistema metafísico de jerarquías significantes, propio del falogocentrismo del lenguaje occidental. También toma la noción de performatividad del campo de la filosofía del lenguaje, incorporando la concepción pragmática de Judith Butler (quien “lo asimila al rito en tanto acción y repetición”, lo cual implica la performatividad del género como forma de vida, cuyos juegos arman escenarios con efectos performativos en todas las instancias de la existencia). Retomando estas conceptualizaciones, es importante señalar que “las teorías feministas revisan la productividad de los lenguajes sociales como marco interpretativo de sus problemas teóricos” (Boria, 2016) a lo largo de la historia, desde el constante activismo que producen las prácticas (culturales, económicas, académicas, artísticas, sexoafectivas, políticas) en los diferentes planos de la experiencia social y subjetiva. Una línea comienza con el feminismo francés (Cixous, Irigaray, Kristeva) y se continúa con De Lauretis y Butler entre las décadas de 1970 y 1980, junto a la teoría poscolonial (Spivak, Anzaldúa) y decolonial (Lugones). Desde aquí en adelante, el reconocimiento del impacto de los lenguajes –entendidos como inscripciones simbólicas– en la esfera pública ha sido muy estudiado, continúa Boria.

Butler (1997) nos lleva a interrogarnos por las formas en que el lenguaje nos hiere, pero también por las formas en que nos constituye como sujetxs, interpelando y configurando nuestros cuerpos en tanto cierta existencia social sin la cual los cuerpos serían estrictamente inaccesibles al mundo. En tal sentido es que el lenguaje tiene efectos políticos constitutivos sobre las identidades: algo que la teoría queer intenta justamente desligar de los efectos mortíferos del androcentrismo y del heterosexismo de la lengua y del poder falogocéntrico junto al velo patriarcal, al indagar la existencia de los movimientos, identidades, sexualidades y géneros “otros”, violentados, sesgados o “raros”.

Tal como lo expone Patrizia Calefato (2008), la repetición, en el corazón metropolitano, de lo que la teoría poscolonial define como traducción cultural (es decir, de la confrontación antagónica y violenta, en el campo del lenguaje, entre dominadorxs y excluidxs o subalternxs) fue visibilizando en la gran escena académica y social mundial las complejas relaciones entre el poder lingüístico, cultural, material, y sus efectos en el orden del discurso. En tal sentido, el efecto de repetición en la diferencia marca la diferenciación en tanto discursividad específica y antagonista; y esta práctica se revela como alteración (o amenaza) frente a las identidades hegemónicas sedimentadas en el cuerpo social.

La extensión del concepto de “traducción cultural” desde el lenguaje verbal hacia otros lenguajes y hacia la cultura se produce con la aparición de términos de raigambre bajtiniana, y los feminismos elaboran especialmente el gesto de la traducción lingüística y cultural en la clave hermenéutica crítica de la diferencia que produce desigualdad y opresión (racial, sexual, económica, epistémica, social), aportando a una crítica de los sistemas de hegemonía de las sociedades contemporáneas a través de la relectura y reapropiación de textos claves de la tradición logocéntrica occidental (Boria, 2016), tales como Marx, Freud y Lacan.

Al analizar las operaciones de traducción cultural entre lenguas desde una perspectiva poscolonial –en particular, la traducción feminista en el campo de los estudios literarios de la academia estadounidense–, Elena Basile (2008) sostiene que la(s) lengua(s) presentan en su devenir histórico y en sus diversas temporalidades “cicatrices” o marcas de heridas provocadas por las históricas opresiones y violaciones ejercidas por los poderes heteronormativos, androcéntricos y coloniales de la cultura: incisiones y narrativas que enmarcan y exponen singularmente el arte feminista, y las prácticas y lenguajes feministas en general, contra la herida colonial y patriarcal.

En el marco del crecimiento del feminismo radical, negro y "de color" del tercer mundo estadounidense hacia la década de 1970, en el contexto anglosajón crece la crítica al sistema de sexo-género (Rubin, 1986) como estructura de clasificación, estratificación, división y desigualdad que produce y reproduce la opresión de las mujeres en el sistema social. Esto se relaciona con lo que Firestone denominó "la dialéctica del sexo" en el sistema conceptual y cultural de jerarquías hombre/mujer; masculino/femenino como estructura de valoración y distribución del sentido patriarcal de la vida en sociedad, mediante prácticas de abyección, violencia, opresión y subalternidad.

Por otro lado, hacia los años 80 la noción de écriture feminine elaborada por Hélène Cixous había permeado el campo de los estudios de traducción mediante el análisis de las subversiones lingüísticas de las convenciones y codificaciones binarias del género y de la propia feminidad: es decir, del lenguaje patriarcal. La inscripción singular del cuerpo y de la diferencia de género en la lengua y la significancia textual es elaborada por el feminismo francés de la diferencia (Luce Irigaray, Chantal Chawaf, Julia Kristeva).

Cuestionando cierta sustancialización de lo femenino o de la identidad y el cuerpo mujer (en relación con los planteos del feminismo radical estadounidense y del feminismo blanco francés), Monique Wittig (2005) resalta en este mismo período las marcas de ruptura textual y poética del "universal femenino" mediante la escritura encarnada de una identidad lesbiana "no mujer", inscribiendo desde el espacio de enunciación de la disidencia sexual y corporal (lesbofeminista) formas lingüísticas, visuales y significantes eminentemente rupturistas (cuya diferencia implica verdaderas interrupciones de las lógicas de identidad de la violencia heterosexual hegemónica). En el marco de las elaboraciones de los feminismos tercermundistas negros, migrantes, diaspóricos, chicanos, lesbianos, la lengua feminista "mestiza" y "deslenguada" de Gloria Anzaldúa (1987) encarna la radicalidad de la diferencia sexual y cultural en su singularidad "malhablada" y en su horizonte de conciencia mestiza y comunidad "transfronteriza", contra la distribución binaria y universalizante del lenguaje en relación con el género, y contra el canon académico anglo, heterosexista, patriarcal y racista. Solo se puede cortar o matar una lengua salvaje, dice Anzaldúa: no se la puede domesticar o calmar. Al mismo tiempo, las antologías de los feminismos negros aportan a la ruptura del canon y los lenguajes académicos hegemónicos (desde el cruce gender/genre problematizado por los estudios culturales) mediante la interdicción de las imágenes, cuerpos, saberes y poéticas mestizos, disidentes, queer (emergentes en las "autonarrativas" del

locus feminista, centrado en la singularidad y en la alteridad de las experiencias de múltiples opresiones, a la luz del creciente paradigma de la interseccionalidad).

En el contexto de surgimiento de la teoría queer en medio del clima epocal del movimiento y las multitudes queer (Anzaldúa, 1987; De Lauretis, 2000; Sedgwick, 1998; Butler, 1997; Preciado, 2002), Butler conceptualiza la subversión de la identidad y los límites discursivos del sexo a través de los lenguajes del género y las prácticas queer, que para nuestros sures devienen cuir (hooks, 2004; flores, 2017) (v. FEMINISMOS DEL SUR).

Una “contralengua” feminista deslenguada se configura, en términos de val flores, en el entrelenguas de los cuerpos fugitivos del canon colonial, capitalista, extractivista, necropolítico y heteropatriarcal, en lo que Nelly Richard (2008) analiza como una crítica feminista a la “simbólica del pensamiento” y a la “hegemonía cultural” del poder y el contrato patriarcal, que producen profundas desigualdades y opresión en nuestros sures latinoamericanos.

Desde diversas políticas-poéticas activistas que rompen la “tradición del silencio” –denunciada por Adrienne Rich– mediante lenguajes y narrativas que atraviesan todas las matrices y fronteras geopolíticas y económicas globales, la traducción cultural, el arte feminista, las prácticas y la enunciación teórico-política feminista elaboran, mediante los contenidos y las formas materiales persistentes de la “revolución feminista”, la discursividad de una justicia viviente (económica, ecológica, epistémica, territorial y poética) que pueda nombrarse y definirse a sí misma con voz y percepción propia en todos los planos de la existencia en comunidad (porque ya fuimos suficientemente imaginadas, nombradas y nombradxs por otros, perseguidxs, calladxs y muertxs). En tal sentido, y contra toda melancolía plena de la gran tragedia feminicida de la que es necesario hacer memoria, se afirman los lenguajes y la transformación feministas en tanto carne, experiencia y crítica cultural translingüística antipatriarcal, anticapitalista, antirracista, anticolonial y multiespecie, en pleno conflicto de miradas antagonistas que claman por una gran insurgencia en el mundo actual.

Véase: S. Ahmed (2018), La política cultural de las emociones, Ciudad de México, UNAM. – G. Anzaldúa (1987), Borderlands/La Frontera: The New

Mestiza, San Francisco, Aunt Lute Books. – E. Basile (2008), “Cicatrices que pican: pensamientos sobre traducción como una poética de la curación cultural”, DeSignis, 12. – A. Boria (2016), “Operaciones de la teoría feminista”, en A. Boria y F. Boccardi (comps.), Prácticas teóricas 2: el lugar de la teoría, Córdoba, Ferreyra Editor. – K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (comps.) (2011), Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Buenos Aires, Godot. – J. Butler (1997), Lenguaje, poder e identidad, Madrid, Síntesis; (2001), El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad, Barcelona, Paidós. – P. Calefato y P. Godayol (eds.) (2008), Traducción/género/poscolonialismo, Buenos Aires, La Crujía. – G. Colaizzi (1990), Feminismo y teoría del discurso, Madrid, Cátedra. – S. de Beauvoir (1999), El segundo sexo, Buenos Aires, Sudamericana. – T. De Lauretis (1989), Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction, Londres, Macmillan; (2000), Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo, Madrid, Horas y Horas. – v. flores (2017), Tropismos de la disidencia, Santiago de Chile, Palinoda. – D. Haraway (1995), “«Género» para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra”, en Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra. – S. Harding (1996), Ciencia y feminismo, Madrid, Morata. – b. hooks (2004), “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista”, en Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras, Madrid, Traficantes de Sueños. – P. Preciado (2002), Manifiesto contrasexual, Madrid, Opera Prima. – N. Richard (2008), Feminismo, género y diferencia(s), Santiago de Chile, Palinodia. – G. Rubin (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, Revista Nueva Antropología, VIII(30). – E. Sedgwick (1998), Epistemología del armario, Barcelona, Ediciones de la Tempestad. – P. Violi (1991), El infinito singular, Madrid, Cátedra. – M. Wittig (2005), El pensamiento heterosexual y otros ensayos, Barcelona, Egales.

JULIANA ENRICO

LESBIANISMO. El término alude a la isla griega de Lesbos, en la cual vivió en el siglo VI a.C. la poeta Safo, una de las grandes figuras de la lírica eólica. Fue la conductora de una de las asociaciones llamadas Thiasoi, en las que vivían las jóvenes de la nobleza a fin de ser instruidas para el matrimonio. Su poesía expresa el amor, la sensualidad y el interés por las mujeres.

Sin embargo, recién hacia finales del siglo XIX se desarrolló una identidad lesbiana específica basada en las categorías de la sexología, que tuvo un carácter estigmatizante. Las ideas médicas y psicológicas señalaron al lesbianismo, junto a la homosexualidad masculina, o bien como una anomalía congénita, o bien como el resultado de determinantes psicológicos que lo constituían en una perversión o en una desviación.

El término "lesbiana", con un sentido crítico y transformador, surgió en el seno del movimiento feminista de la llamada segunda ola, hacia las décadas de 1970 y 1980, cuando las feministas lesbianas nombraron el amor entre mujeres como una relación política y social y no una mera "preferencia sexual".

Charlotte Bunch, en los años 70, define el lesbianismo como una opción política que se expresa como identificación con otras mujeres. "Es política porque las relaciones entre hombres y mujeres son relaciones políticas; implican poder y dominio. Puesto que la lesbiana rechaza activamente esa relación y escoge a las mujeres, desafía el sistema político establecido" (Bunch y Morton, 1975). Entiende que dicho sistema político se basa en la primera forma de división del trabajo, que es aquella en razón del sexo, la cual impone la sexualidad reproductiva y diferencia trabajos en forma sexuada. El periódico lesbiano feminista Las Furias, fundado en 1971, del que Bunch formaba parte, introduce la formulación de la heterosexualidad como institución.

Pero es Adrienne Rich (1999) la que desarrolla en profundidad el concepto de la heterosexualidad femenina obligatoria como una institución que asegura el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional de las mujeres, invisibilizando y ahogando las formas de resistencia de estas y la posibilidad lesbiana. Rich señala que el supuesto de que "la mayoría de las mujeres son heterosexuales por naturaleza es un muro teórico y político que bloquea al feminismo" y solo es sostenible en parte porque la existencia lesbiana ha sido borrada de la historia o considerada como enfermedad o como una excepción. Afirma que la heterosexualidad puede no ser una "preferencia", sino algo que ha

tenido que ser impuesto, organizado y mantenido por la fuerza y que “no nos enfrentamos a una simple preservación de la desigualdad y de la posesión de propiedades, sino con un agrupamiento de fuerzas que actúan por doquier y que van de la brutalidad física al control de las conciencias, lo cual indica que se está teniendo que reprimir un enorme contrapeso en potencia”. Asimismo, la autora recusa el término “lesbianismo” por sus connotaciones clínicas y estigmatizantes y habla, en cambio, de existencia lesbiana, que “sugiere tanto el hecho de la presencia histórica de las lesbianas como también nuestra continua creación del significado de esa existencia”, lo cual implica el rechazo de un modo de vida impuesto y un ataque al derecho masculino de acceso a las mujeres. La historia de la existencia lesbiana ha sido negada y subsumida en la historia homosexual como forma de mantener la heterosexualidad de las mujeres. Propone asimismo el uso de un tercer concepto, el de CONTINUUM LESBIANO (v.), “para incluir una gama de experiencias identificadas con mujeres; no solamente el hecho de que una mujer haya tenido o deseado tener conscientemente experiencias sexuales genitales con otra mujer”. Se trata de formas de vida diversas que implican resistencia a la tiranía masculina. El concepto de heterosexualidad obligatoria ha sido uno de los aportes más importantes de la teoría feminista lesbiana a la teoría de la opresión y liberación de las mujeres. Rich aboga por una verdadera sororidad feminista, claramente política, de todas las mujeres, en la lucha por la liberación.

Janice Raymond (1986) habla, en cambio, de heterorrealidad, considerando como tal aquella visión del mundo que percibe que la mujer existe siempre y solo en relación con el hombre, percibiendo “consistentemente a las mujeres juntas como mujeres solas”. La heterorrealidad se sustenta en las heterorrelaciones, que “expresan la amplia gama de relaciones afectivas, sociales, políticas y económicas establecidas entre hombres y mujeres”, y define para la mayoría de las mujeres los contenidos de la “realidad real”, eclipsando y oscureciendo los contenidos de lo que ella llama ginecoafecto y ocultándolo incluso para las lesbianas.

Por su parte, la feminista chilena Andrea Franulic (2018) atribuye a la relación lésbica una potencialidad política encarnada en el reconocerse mujeres. Amar a otra mujer es una manera de salir de la misoginia internalizada. Su perspectiva teórica, el feminismo de la diferencia, considera que la diferencia es el principio básico de la vida, que debe ser recuperado por la existencia lesbiana. Se requiere entonces reconstruir una genealogía femenina, especialmente basada en valorar la relación vertical madre/hija dentro de la horizontalidad de las relaciones entre

mujeres. La madre es la dadora de la vida y la palabra. Considera que el lesbianismo va unido al orden simbólico femenino, que surge del sentido libre de ser mujeres, con lo cual recupera la fuerza creativa que le ha expropiado el patriarcado al imponerle el régimen heterosexual. Audre Lorde (2003), en cambio, considera inseparables el racismo, el sexismo, el heterosexismo y la homofobia. Define los tres primeros como la creencia en la superioridad inherente de una raza, un sexo o un modelo de amor sobre otros y, por lo tanto, en su derecho a dominar. Por su parte, considera a la homofobia como el miedo a los sentimientos de amor inspirados por las personas de nuestro propio sexo y, por lo tanto, odio a esos sentimientos manifestados por los demás. Considera que estas creencias están en la raíz de la incapacidad para reconocer las diferencias, que contribuyen a enriquecer la definición del propio ser, siempre que existan objetivos compartidos. Este concepto de reconocimiento de las diferencias es fundamental para Lorde a fin de construir una lucha común y constituir alianzas. Considera que las mujeres negras que se autodefinen y que se encuentran dispuestas a analizar su poder e intereses y a luchar por ellos en el seno de sus comunidades son esenciales en la lucha para la liberación de la población negra. Sin embargo, afirma que los ataques contra el lesbianismo se están produciendo en la población negra con el objeto de ocultar el verdadero “rostro del racismo/sexismo” y que las mujeres negras tienen la responsabilidad de buscar aliados para luchar por las causas comunes: con los hombres negros en la lucha contra el racismo y con las mujeres negras y blancas en la lucha contra el sexismo, y que es necesario reconocernos unas a otras sin miedo y de amar a nuestra manera. Cuestiona el machismo de los hombres negros y el racismo de las mujeres blancas y señala que las mujeres negras, lesbianas y heterosexuales tienen toda una historia de unión y poder y no deben olvidarlo (Lorde, 2003). En este abordaje del heterosexismo en relación con el racismo se encuentran también otras autoras, como Barbara Smith, Gloria Anzaldúa, María Lugones y Cherríe Moraga. Pionera en la relación entre racismo y régimen heterosexual fue la Colectiva del Río Combahee (1974-1980).

Monique Wittig (1980), inscripta en el feminismo materialista francés, se refiere al pensamiento heterosexual (straight mind) como aquellos discursos que no son capaces “de imaginar una cultura en la que la heterosexualidad no ordene no solo todas las relaciones humanas, sino también la producción misma de conceptos y todos los procesos que eluden la conciencia”. Considera a la heterosexualidad un régimen político basado en la apropiación y sumisión de las mujeres. La opresión es la que crea el sexo, una categoría política que funda la sociedad como heterosexual. El contrato social es un contrato heterosexual. Para

esta autora, mujeres y hombres constituyen dos clases contrapuestas y la opresión se resuelve en términos de lucha de clases, cuyo objetivo es obtener la destrucción “política, filosófica y simbólica” de las categorías de hombres y mujeres. Afirma asimismo que la lesbiana no es una mujer ni en el sentido económico, ni político, ni ideológico, sino un sujeto de conocimiento distinto. Lo que hace a la mujer es una relación específica con el hombre, que implica obligaciones personales, físicas y económicas, “una relación a la que las lesbianas escapan rechazando el convertirse o el seguir siendo heterosexuales” (Wittig, 1980). Las lesbianas escapan una a una de la apropiación masculina como desertoras o fugitivas de la clase de las mujeres. Sin embargo, ella misma pone su pensamiento en diálogo con Colette Guillaumin y considera que esta fuga de la apropiación individual de un hombre no resuelve la apropiación colectiva de las mujeres por las clase de los hombres, que incluye a las lesbianas.

Ochy Curiel parte del concepto de “pensamiento straight” de Wittig y de su caracterización del contrato social como contrato heterosexual, analizando sus conexiones con el campo político, así como con las opresiones de clase y raciales (Curiel, Masson y Falquet, 2005).

Sheila Jeffreys (1996) se refiere al heteropatriarcado, concepto estrechamente unido al de heterosexualidad como sistema político, que se constituye en un “principio organizador de las relaciones sociales en un sistema de supremacía masculina”. Considera que el lesbianismo es inseparable del feminismo y que “el concepto feminista de que lo personal es político supone […] un análisis de todos los aspectos de la vida lesbiana en función del proyecto feminista”. Aborda la cuestión de la fragmentación de la comunidad lesbiana en los años 80 y la compara con la adopción de los conceptos de la sexología de los años 20, configurando ambos lo que llama “la revolución sexual lesbiana”, que constituye, en realidad, una ruptura de los valores y de la cultura lésbica y una identificación de las lesbianas con la política y las prioridades de los varones gays, así como el surgimiento de una industria sexual lesbiana, basada en la prostitución y la pornografía. Desde un planteo construccionista radical, señala la necesidad de reconstruir la sexualidad, transformando la connotación erótica de la desigualdad, a la que llama “deseo heterosexual”, en la connotación erótica de la igualdad, a la que denomina “deseo homosexual”.

Susan Hawthorne (2003) reivindica la existencia de una cultura lesbiana que plantea una amenaza a la cultura heterosexual dominante, ya que es un desafío al supuesto de que las mujeres no pueden tener una existencia más allá de los

hombres. Considera, como Wittig, que las lesbianas no participan en la economía social de ser mujer. Es una opción política de vivir una pasión por otras mujeres, que se convierte, a su vez, en una pasión por construir una comunidad política. El mundo está dominado por el discurso heterosexual. Sin embargo, en la cultura lésbica del siglo XXI hay muchos símbolos positivos de la palabra "lesbiana" y es posible sostener el orgullo de serlo.

Para Judith Butler (2001), la tarea feminista consiste en formular una crítica de las categorías de identidad, que se constituyen en el marco de la oposición binaria masculino/femenino, en el contexto de la matriz heterosexual. Define a esta última como la "rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos" y supone que "para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable, expresado mediante un género estable […] que se define históricamente y por oposición mediante la práctica de la heterosexualidad". Considera que la sexualidad siempre se construye dentro del discurso del poder, es decir, de convenciones heterosexuales y fálicas, proponiendo replantear las posibilidades subversivas de la sexualidad y de la identidad mediante una repetición de la ley que no implique su consolidación, sino su desplazamiento, poniendo en juego y distribuyendo las posibilidades del falicismo. En este contexto y en el marco de una interpretación del psicoanálisis en la que afirma la transferibilidad del Falo, se refiere al "falo lesbiano". Incluye a las lesbianas dentro de las "minorías sexuales" y considera que, si bien la utilización de las categorías de identidad conlleva el riesgo de convertirse en un instrumento del poder al que nos oponemos, dicha utilización es "una necesidad de supervivencia" (Butler, 1999). Estas posiciones han sido criticadas por no cuestionar el género como estructura de poder que afianza la heterosexualidad y carecer de una propuesta política. Asimismo, desde el feminismo lésbico decolonial, se han denunciado los conceptos de "género" y "queer" como una forma de imperialismo cultural e intelectual centrado exclusivamente en la sexualidad en detrimento de otras formas de poder, como la colonialidad, la explotación de clase o el racismo (Curiel, Masson y Falquet, 2005).

Para Gayle Rubin (1989), en cambio, es necesario distinguir entre género y deseo erótico y desarrollar una teoría de la sexualidad que denuncie la estratificación sexual y la injusticia erótica. Considera que las lesbianas son oprimidas no solo como mujeres, sino también en su calidad de homosexuales y pervertidas, compartiendo muchos de los rasgos sociológicos y los castigos sociales con los varones gays, los/las travestis, los/las sadomasoquistas y las

prostitutas. Forma parte de una corriente que defiende el juego de roles, la pornografía y el sadomasoquismo, considerándolos variantes eróticas.

Confrontando esta postura, Sheila Jeffreys (1996) considera que el movimiento sadomasoquista realiza una exaltación erótica del dominio y la sumisión e incluso del fascismo y que toda esta nueva corriente, propia de los años 80 y 90 particularmente en Estados Unidos, entiende el lesbianismo como algo relacionado exclusivamente con el sexo, quitándole su carácter profundamente cuestionador de la estructura social patriarcal.

La construcción de un movimiento lésbico en América Latina y, en particular, en Argentina pasó por diversos momentos. En los años 70, no existía como tal; algunas lesbianas formaban parte de las organizaciones de varones homosexuales y otras del movimiento feminista, pero sin una identidad política propia. La corriente lesbofeminista autónoma, surgida en el seno del movimiento feminista, pero formando sus propios agrupamientos separados, tiene su primera expresión en México con el grupo Lesbos en 1977. La existencia de dictaduras y de procesos revolucionarios en la mayor parte de la región condicionó el desarrollo de un movimiento de lesbianas tanto como del movimiento feminista. Recién en los años 80 aparecen varios agrupamientos que configuran un movimiento. Los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe fueron a la vez la caja de resonancia y los espacios desde donde se alentó la creación de una política lesbiana, en especial el segundo encuentro (Lima, Perú, 1983) y el tercero (Bertioga, Brasil, 1985). En Chile, la primera organización es Ayuquelén (1984), y en Nicaragua, Nosotras (1989). En Argentina, en 1987, aparece Cuadernos de Existencia Lesbiana. A partir de allí, crece el movimiento lésbico: Grupo Autogestivo de Lesbianas, en 1988; La Lunas y Las Otras, que en 1995 abre la primera casa de lesbianas feministas en Buenos Aires; Convocatoria Lesbiana, Buenas Migas, Grupo de Madres Lesbianas Feministas, la revista Baruyera, la Colectiva Las Furiosas, Las Diversas, entre otros. También articulaciones como FRESA (Frente Sáfico) en 1990 y el Frente de Lesbianas de Buenos Aires (1993).

A partir de 1987, se organizan los Encuentros Autónomos Lésbico Feministas, que, a partir de 2012, se denominan Encuentros Lésbico Feministas del Abya Yala. Estos relacionan el capitalismo neoliberal, el racismo y la lesbofobia institucionalizada desde la perspectiva de la crítica al régimen heterosexual. Ello significó pasar de una política basada en la identidad y la sexualidad a una definición en términos de fenómenos estructurales.

Hasta fines de los años 80, la teoría y la práctica lesbiana eran mayoritariamente parte del feminismo, mientras que desde los 90, gran parte de las lesbianas se han volcado hacia la teoría y el movimiento queer, integrado por todas las sexualidades consideradas “disidentes”, llegando a considerarse el lesbianismo como una identidad más, separada de las mujeres.

Sin embargo, continúan desarrollándose expresiones feministas lesbianas o lesbofeministas, identificadas como mujeres lesbianas, como Feministas Radicales Independientes de Argentina (FRIA), que se definen como lesbianas políticas, Colectiva de Lesbianas Zona Norte (mujeres feministas abolicionistas), Lesbianbanda (mujeres tamboras lesbianas feministas pertenecientes al proyecto La Banda Lavanda de tamboras feministas abolicionistas), Lesbianas RadFem de Argentina, Horda de Lesbianas (Chaco), así como Memoria Lésbica (Brasil), Redlesbofeminista (Chile), Lesbicasnahistoria (Brasil), entre otras.

Véase: C. Bunch y N. Morton (eds.) (1975), Lesbianism and the Women’s Movement, Oakland, CA, Diana Press. – J. Butler (1999), “El Falo lesbiano y el imaginario morfológico”, en M. Navarro, C. R. Stimpson (comps.), Sexualidad, género y roles sexuales, Ciudad de México, FCE; (2001), El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad, Programa Universitario de Estudios de género UNAM. – O. Curiel, S. Masson y J. Falquet (2005), “Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraibes”, Nouvelles Questions Feministes, 24. – A. Franulic Depix (2018), “Lesbianismo y diferencia sexual”, https://andreafranulic.cl. – S. Hawthorne (2003), “La despolitizacion de la cultura lesbiana”, Social Conference Issue, 29(2). – S. Jeffreys (1996), La herejía lesbiana, una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana, Valencia, Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer. – A. Lorde (2003), La hermana, la extranjera, Madrid, Horas y Horas. – N. Mogrovejo (1996), “El amor es b x h/2: una propuesta de análisis histórico-metodológica del movimiento lésbico y sus amores con los movimientos homosexual y feminista en América Latina”, CIDHAL. – J. Raymond (1986), A Passion for Friends: Toward a Philosophy of Female Affection, Londres, The Women’s Press. – A. Rich (1999), “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en M. Navarro y C. R. Stimpson (comps.), Sexualidad, género y roles sexuales, Ciudad de México, FCE. – G. Rubin (1989), “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la

sexualidad", en C. S. Vance (comp.), Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina, Madrid, Talasa. – M. Wittig (1980), "The Straight Mind", Feminist Issues, 1(1).

MAGUI BELLOTTI

LILITH. La diosa Belili o Lilith era una diosa sumerio-babilónica de la Creación que fue asimilada por rabinos hebreos. En un texto sumerio se la describe como una joven doncella, la “mano derecha” de la diosa Inanna, quien la ayudaba a juntar a los hombres de la calle y los llevaba al templo. Para los cananitas Lilith era Baalat, la “Dama Divina”. Estaba asociada con el lirio, una flor que, así como la flor de loto, simboliza la magia de la vulva de la Diosa. Lilith tenía una clara connotación sexual en una Sumeria en la que el sexo era uno de los regalos de la DIOSA (v.) para la humanidad. Era una qadishtu, es decir, una mujer consagrada que realizaba sexo sagrado en el templo de la Diosa.

Se la retrata como una bella mujer, de figura esbelta, desnuda, con pechos altivos, de cabellos largos, con un tocado de cuernos, pies alados con garras en forma de lechuza, flanqueada por dos leones reclinados uno a cada lado y custodiada por dos lechuzas. Tiene un anillo y un cetro en cada una de sus manos, lo que nos muestra que no es un demonio menor como la quisieron retratar sino que se trata de una Diosa que domestica a las bestias y rige la noche.

En la tradición hebrea Lilith fue la primera esposa de Adam, quien trató de forzarla para que realizara sexo en la “forma misionera” (la única postura aceptada por las religiones con orientación patriarcal), es decir, yaciendo debajo de él. Lilith se negó a ser sometida, cuestionó la crudeza de Adam sosteniendo que si ambos eran iguales por haber nacido de la misma arcilla, se debían tener en cuenta sus preferencias sexuales. Lo maldijo y voló para vivir en las orillas del Mar Rojo (un lugar habitado por “demonios”), donde se dedicó a poner en práctica sus preferencias y dio a luz a cien niños por día.

Dios mandó a tres ángeles, Senoy, Sansenoy y Semangelof, para que intercedieran a fin de que volviera con Adam. Ella se negó y los maldijo también. La antropóloga Marija Gimbutas (1996) sostiene que, tanto por su movilidad e independencia como por su libertad, Lilith es descendiente de las primigenias diosas pájaro. Su fecundidad y preferencias sexuales nos muestran que ella era la Gran Madre de las tribus agricultoras establecidas en la región, que resistió la invasión de las tribus nómadas pastoriles, representadas por Adam.

Hay diferentes versiones del nacimiento de la Lilith hebrea. En una de ellas, fue creada antes que Adam, en realidad en el quinto día de la Creación, dado que la

“criatura viviente” con cuyos enjambres Dios pobló las aguas no era otra que Lilith (Génesis 1.20, 1.21). Otra versión posterior sostiene que fue creada después de Adam de la misma forma, pero que para crearla, no sabemos por qué, Dios utilizó arcilla con sedimentos y por lo tanto creó una criatura imperfecta. Una tercera versión nos dice que Dios no creó a Lilith sino que ella era una entidad divina que se generó espontáneamente. Sin embargo, otra versión la conecta con el nacimiento de las luminarias en el primer día de la Creación, de la cáscara o concha que rodea a la Luna, asociada a la segunda mitad de su ciclo, cuya creciente oscuridad se consideraba malévola.

La historia de Lilith desapareció de los textos del Antiguo Testamento, pero sus hijas asediaron a través de pesadillas y prohibidas fantasías eróticas durante siglos. Se la acusaba de vampira y asesina de niños recién nacidos. La hermosa seductora era causa de poluciones nocturnas destinadas a engendrar hijos demonios. Se la consideraba tan experta en asuntos amatorios que cuando un hombre probaba sus delicias nunca más se satisfacía con una mujer común. Los judíos medievales poseían elaborados rituales para deshacerse de su presencia. Fabricaban amuletos con los nombres de los ángeles que Dios había mandado para que no matara a los bebés.

Los cristianos también hicieron propios esos temores. Los monjes piadosos dormían con sus brazos cruzados sobre los genitales, sosteniendo una cruz, por miedo a las poluciones nocturnas. Hasta se decía que si un niño se reía en sueños, Lilith lo estaba incitando. Se aconsejaba no dejar a los niños solos por miedo a que Lilith les hiciera daño o se los llevara.

Véase: M. Gimbutas (1996), El lenguaje de la diosa, Madrid, Dove. – R. Graves y R. Patai (1964), Hebrew Myths, Nueva York, Doubleday & Co. – R. Patai (1990), The Hebrew Goddess, Detroit, Wayne State University Press. – R. Scot (1973), The Discoverie of Witchcraft, Yorkshire, Rowmand and Littlefield. – B. Walker (1994), Woman’s Encyclopedia of Myths and Secrets, San Francisco, Harper.

ETHEL MORGAN

LITERATURA. “Vivir una vida feminista es vivir en muy buena compañía” (Ahmed, 2018), especialmente cuando esa compañía es la de personajes literarios que, como la señora Dalloway, se sienten, como las feministas, fuera de lugar, descentradas ante las certezas y comodidades del patriarcado o, en otras palabras, al no poder ser felices según los parámetros de la felicidad de la sociedad habitada. Si Ahmed encuentra en aquellas palabras compañía es porque su autora, Virginia Woolf, es sensible al feminismo, lo cual sugiere que la literatura y la episteme feminista tienen una larga tradición de ideas traficadas de la ficción a la teoría y viceversa, de la que esta entrada es un recorrido posible.

Cuando, a fines de los años 40, Simone de Beauvoir realizó aquella inaugural investigación sobre la situación de las mujeres en la vida social –El segundo sexo–, analizó las principales matrices de sentido patriarcales de los relatos que conformaban –y conforman– el conocimiento occidental –la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico–, los que, observaba la filósofa, habrían ratificado la condición subalterna de la feminidad. Beauvoir se preguntaba cómo es que a lo largo de los siglos y las sociedades, las mujeres han seguido asumiendo una posición subalterna y se responde mediante el comentario de las representaciones clásicas y contemporáneas de la feminidad en Lawrence, Shakespeare, Poe, Sade, Bretón, entre otros. Recorre las variantes de una mirada falogocéntrica que se cree universal y establece en lo femenino, la otredad. Describe los miedos y fantasías masculinas que despiertan la menstruación, la virginidad y la gestación. Lo femenino va siendo, así, lo divino, lo sabio, lo natural, lo erótico, lo sagrado, lo monstruoso, lo aborrecible. Las mujeres son asimiladas a la naturaleza, a un saber o poder desconocido, a la sensibilidad, a las más temidas tentaciones. Esas son las figuras femeninas de la imaginación patriarcal que le permiten a Beauvoir develar las invariantes del androcentrismo en la literatura y, así, realizar uno de los primeros ejercicios de análisis crítico feminista.

En los 70, Kate Millett publica Política sexual, un extenso ensayo en el que argumenta que el sexo era una categoría social –y no natural ni biológica– impregnada de política. Más aún, de poder, ya que afirma que la relación entre los sexos femenino y masculino supone un vínculo de dominación del hombre hacia la mujer. Es decir que en los mismos años en que Foucault estaba elaborando la noción de dispositivo de la sexualidad, Millett sostenía que la política sexual era la categoría que explicaba el modo en que el sexo dominante ejerce el poder por sobre el sexo débil. Millett sigue la línea inaugurada por

Beauvoir que propone dar cuenta de los sistemas de dominación desde el sexo y, como la filósofa francesa, acude a la literatura, precisando más su objeto: analiza escenas explícitamente sexuales de la literatura, sobre todo, contemporánea. Así, mientras gran parte de la crítica literaria celebra la osadía cuasi pornográfica en la prosa de Henry Miller, Millett devela la misoginia que subyace en la narrativa, bajo la apariencia de la provocación. Es decir, cuando el sexo es explícito, no solo desaparece el amor romántico sino que, además, el deseo queda capturado por las lógicas del abuso y la humillación. Millett, en cambio, celebra otras escrituras, como las de Norman Mailer y de Jean Genet, en las que cobra relevancia la homosexualidad masculina, a través de personajes que exageran y parodian los atributos femeninos, con lo cual ponen en crisis, tempranamente, el binarismo de género propio de la política heterosexual. En consonancia con Beauvoir, Millett viene a decir que la revolución sexual de la que tanto se habla en los 60 no ha sido tal ya que solo ha develado el modo en que el poder patriarcal es el que marca el ritmo de las relaciones entre los sexos.

Entonces, la literatura tanto en Beauvoir como en Millett fue fundamental para mostrar los matices sutiles o brutales con los que la misoginia quedaba expuesta. Entre los 80 y 90, Judith Butler pone en crisis el lenguaje y la lógica binaria y Donna Haraway, desde la biología, en una línea de pensamiento común, afirma que “la política de los cyborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo” (Haraway, 1995). En su último libro, justamente, ensaya un modo de pensamiento que es a la vez teórico y literario a través de ese modo singular en que piensa y ensaya la ciencia ficción feminista (Haraway, 2019).

Estos son solo algunos ejemplos, probablemente los más clásicos, para pensar los modos en que la literatura intervino en el pensamiento feminista. Son los primeros patrones de lectura ligados a mostrar las marcas del androcentrismo en el imaginario sociocultural, a detectar algunos modos de la transgresión del orden patriarcal.

Otro apartado de esta entrada son los abordajes más teóricos que leen, como un campo específico, la literatura en relación con la sexualidad, lo que abre otros temas, como la escritura de mujeres o feminista o disidente, las sexualidades, la relación con el canon, las figuraciones de escritoras. Cuestiones que pueden leerse en La risa de la medusa (1976) de Hélène Cixous, Yo, tú, nosotras (1992) de Luce Irigaray, La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del

siglo XIX (1979) de Sandra Gilbert y Susan Gubar, y Deseo y ficción doméstica (1987) de Nancy Armstrong. Además de las sugerentes categorías de Griselda Pollock (2010), quien, si bien está enfocada en el arte, reflexiona de un modo estimulante para repensar en la literatura el canon, el archivo y los modos de revisitar las historias literarias tradicionalmente masculinas. Ideas que se complementan con las que provienen tanto de los estudios sobre el archivo como de los estudios sobre los afectos (v. TEORÍA Y CRÍTICA LITERARIAS FEMINISTAS).

A partir de estos textos teórico-críticos se fue consolidando y complejizando la cuestión del abordaje de la mujer, el género, la disidencia en los análisis literarios y surgieron preguntas tales como ¿tiene sentido el enunciado literatura feminista? o ¿hay escritoras feministas?, ¿o escritorxs feministas? Preguntas abiertas, polémicas y complejas aun cuando pueda afirmase que hay literaturas feministas si hay narrativas o poéticas que subvierten la imaginación heterocentrada, aun cuando allí el feminismo suele ser una operación crítica o un efecto de lectura. Además, claro está, ha habido escritorxs feministas, es decir, personas, mayormente mujeres, que se comprometieron con las consignas y luchas de los feminismos que les eran contemporáneos, y, en este sentido, forman una posible genealogía del pensamiento feminista. Por ejemplo, en 1919, Alfonsina Storni escribía para el diario La Nación una historia del feminismo argentino. Al año siguiente, semana a semana, pondría al tanto a las lectoras de las acciones y debates del feminismo –igualdad de derechos, el divorcio, el sufragio–; a la vez que criticaba los roles de género impuestos a las mujeres, sin perder una aguda mirada crítica ante algunas feministas. Storni, como Salvadora Medina Onrubia, Herminia Brumana, María Rosa Oliver, entre otras, percibió el corsé de género que la sociedad imponía a las mujeres y en este sentido el feminismo fue un lugar desde donde pensar otros mundos posibles, otras vidas posibles; a pesar de las enormes diferencias que suponen cada una de estas escritoras. Otra referencia obligada es Victoria Ocampo, quien fundó Sur, una revista fundamental para la literatura argentina y latinoamericana, se integró a un grupo de mujeres prosufragio femenino y dejó sobrados testimonios de su pensamiento feminista. Uno de los momentos clave del despertar feminista de Ocampo fue cuando conoció a Virginia Woolf, autora de un ensayo fundamental para pensar el cruce entre literatura y feminismo: Un cuarto propio. Este se publica en 1929 en Inglaterra y llega al Río de la Plata con apenas seis años de diferencia, en 1935, gracias a la gestión de Ocampo. Con este texto y con Orlando –también de Woolf–, Ocampo instala muy tempranamente el tema de la desigualdad de las mujeres en la sociedad y la cuestión de la fluidez de las

identidades sexuales, dos tópicos claves de debate y teorización a lo largo de las décadas siguientes. En 1971, Ocampo arma un número de Sur dedicado a “La mujer”. El volumen es ambicioso, heterogéneo y desopilante. Solo retomo dos cuestiones. La primera es que, como Storni a finales del 10, Ocampo historiza el feminismo argentino para lectorxs olvidadizxs. Y la segunda es que habilita la voz de varias escritoras que reflexionan sobre el sexismo en el campo cultural, sobre las urgentes consignas del feminismo y sobre sus prácticas escriturales. Pocos años después aparecerían dos revistas desde la militancia: Somos, fundada y dirigida por Néstor Perlongher, y Persona, fundada y dirigida por María Elena Oddone. En los 80, la voz disidente de Perlongher se haría notar junto con las lecturas feministas de María Moreno, Tununa Mercado y Angélica Gorodischer, entre otras.

El acercamiento de las escritoras al feminismo ha estado marcado por sentimientos de infelicidad, incomodidad ante un mundo literario, que se pensaba masculino y las estigmatizaba en sus sexos. Sin duda, Un cuarto propio de Virginia Woolf sería el relato emblemático para comprender las razones y fundamentos de estos sentimientos. A inicios de los años 30, Woolf reflexionó acerca de la mujer y la novela, se preguntó quizás por primera vez por qué había menos escritoras que escritores en la literatura inglesa y dio los primeros argumentos que permiten corroer los sentidos subyacentes a la “literatura femenina”. Enunciado que tanto desde el periodismo cultural como desde el discurso crítico latinoamericano ha sido usado para posicionar a las mujeres en un lugar subalterno. Mucho antes de que la perspectiva feminista lo pusiera en palabras, las escritoras transmitieron el fastidio o malestar que les causaba quedar circunscriptas a ese conjunto y, por ende, sujetas a otros parámetros de valoración. “Femenina” también circunscribía temas que se consideraban exclusivos: los que atañen a los vínculos familiares, al hogar, a las emociones, en un sentido general. Esta cuestión abre una trama de temas sobre los que pueden o no escribir y/o leer las mujeres. Con mayor o menor sutileza, deja ver las garras de un dispositivo de poder que controla y limita la subjetividad femenina, como si el más mínimo cambio significara un ataque directo a la masculinidad hegemónica. Entonces, lo femenino porta los sentidos de la alteridad propia de un pensamiento androcéntrico, que afirma el binarismo, excluye, aporta disvalor y/o recorta el terreno de acción de las mujeres. Con el avance de los movimientos feministas, surge la teoría que poco a poco comienza a insertarse en las universidades y en la cultura latinoamericana; así es como desde los 80, se crean diferentes espacios de encuentros que convocan a escritoras y a críticas que debaten estas y otras cuestiones relativas al vínculo entre el feminismo y la

literatura. Existen dos referencias fundamentales: el Encuentro de Escritoras Latinoamericanas realizado en Estados Unidos en 1983 y del que luego resultó el libro La sartén por el mango, publicado en Puerto Rico al año siguiente, y el Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana realizado en Santiago de Chile en 1987. Estos sucedían al mismo tiempo que se armaban los primeros Encuentros Nacionales de Mujeres, en Argentina, casi a la par que los Encuentros Latinoamericanos de Mujeres.

Son años de mucha discusión y renacimiento, luego de años de represión y dictaduras. Varias escritoras y críticas participan de unas Jornadas sobre Mujeres y Escritura que se organizan desde Puro Cuento, en Buenos Aires; se hace el Primer Encuentro Nacional de Escritoras en 1988, ideado por Libertad Demitrópulos y el I Encuentro Internacional de Escritoras en Rosario en 1998, promovido por Angélica Gorodischer, el que a su vez se repite en 2000 y 2002. En estos encuentros se pensó y reflexionó sobre ese "malestar sin nombre" que hallaba palabras al mostrar las jerarquías de género, la construcción de los roles e identidades de género y la injerencia de las representaciones culturales en ellas. Estas tres acciones de índole cultural y política permiten pensar a estos encuentros como espacios de intervención feminista. Hubo conferencias, lecturas y performance. En las mesas de debate, se fueron desarmando las certezas del enunciado "literatura femenina" a través de preguntas disruptivas, provocadoras y estimulantes. Nelly Richard se pregunta si tiene sexo la escritura, Martha Mercader ironiza diciendo que si el hábito hace al monje, los roles femeninos hacen a la mujer, Lea Fletcher pone en duda la existencia de una literatura femenina, Angélica Gorodischer no la niega, la desarma: hay literatura femenina escrita por hombres, hay literatura femenina con permiso, hay literatura masculina escrita por mujeres, hay… pero es asertiva al afirmar que mujeres escritoras ha habido siempre. Los argumentos contienen ideas que habilitan el cuestionamiento de la lectura unívoca entre el sexo, la identidad y la obra. A pesar de las diferencias que hay en los debates y relatos que han quedado de estos encuentros, existen ciertos acuerdos vigentes hoy en día, tales como el sexismo existente al interior del sistema literario, la necesidad imperiosa de cuestionar el canon, la reflexión crítica sobre los parámetros de lectura. Nelly Richard (2018), sin ir más lejos, dibuja dos líneas críticas –una hacia el análisis de la dominancia de lo masculino y la otra hacia la puesta en evidencia de los puntos de fuga– que aún hoy permiten organizar los modos de leer, a pesar de la multiplicidad y heterogeneidad del presente.

Las redes sociales en los últimos años han armado otras formas de sociabilidad

que también atraviesan al ámbito literario ya que, sea por motu proprio o por mandato de las editoriales, lxs escritorxs arman perfiles, participan en discusiones, intervienen en los temas del momento. Este fenómeno hace que cobre protagonismo, nuevamente, la figura de lx escritorx en sí misma, cuestión que vuelve a traer al debate el vínculo autorx-obra. Los intereses del mercado editorial, la difusión de la propia obra, el elogio y la injuria, el fenómeno de la cancel culture son algunos de los temas actuales.

Las consignas feministas logran una adhesión masiva que llega a construir cierta hegemonía, décadas antes impensada. Se habla de la despenalización del aborto, de la necesidad de luchar contra la violencia de género, del reconocimiento de las identidades no binarias. Las agrupaciones feministas se multiplican y con ellas, los colectivos de escritoras, de actrices, de periodistas, que conforman un clima político y militante esperanzador. Temas como las identidades fluidas, las violencias, el aborto, la educación sexual integral están en la agenda política, en las agendas de los medios, en las redes, en la literatura, como si toda la sociedad se despertara masivamente de una vez y para siempre. Como dice Nora Domínguez (2020), “en esta condición feminista de la cultura se está en la acción mientras se está en la palabra. No hay pasaje posible porque se habita ese borde, ese umbral con todos sus movimientos, anclajes y estridencias. Y ese borde es colectivo, por lo tanto, político”.

Escritorxs que a inicios de siglo XX alzaban una voz solitaria, que se esforzaban por tejer redes con otras mujeres, que caían en el olvido, hoy, a inicios del siglo XXI tienen una visibilidad impactante tanto en los ámbitos de la cultura como en los del activismo, en el mercado, en los espacios de consagración literaria o en los márgenes. Una multiplicidad de voces de escritorxs se apropian de la experiencia política de los feminismos y transfeminismos y obligan a repensar los vínculos entre lo político y lo literario. Es decir, hay escritorxs, hay narrativas, poemas, obras de teatro que provocan el pensamiento feminista desde sus transgresiones, subversiones o líneas de fuga; pero la literatura nos conecta con algo del orden de lo afectivo y de lo estético que siempre se escapa; y la etiqueta feminista, contra su propio sentido liberador y revolucionario, podría obturarlo o negarlo.

Véase: S. Ahmed (2018), Vivir una vida feminista, Barcelona, Bellaterra. – S. de Beauvoir (1997), El segundo sexo, Madrid, Siglo Veinte. – N. Domínguez

(2020), “Acciones colectivas, actos reflexivos: pensando la marea feminista”, El Lugar sin Límites. Revista de estudios y políticas de género. – D. Haraway (1995), Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza, Barcelona, Cátedra; (2019), Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno, Buenos Aires, Consonni. – K. Millett (2017), Política sexual, Cátedra, Valencia. – G. Pollock (2010), Encuentros en el museo feminista virtual: tiempo, espacio y el archivo, Barcelona, Cátedra. – N. Richard (2018), Abismos temporales: feminismo, estéticas travestis y teoría queer, Santiago de Chile, Metales Pesados. – V. Woolf (2010), Un cuarto propio, Madrid, Alianza.

TANIA DIZ

M

MASCULINIDAD(ES). La masculinidad no es un hecho biológico, no depende de los genitales con los que hayamos nacido. La masculinidad no es la manifestación de una esencia interior, no está determinada ni por el alma ni por las energías. La masculinidad no es un conjunto de atributos propiedad de los varones, no es algo que se tiene o que se posee. Pero, entonces, ¿qué es la masculinidad?

La masculinidad es un concepto relacional, ya que existe solo en contraste con la feminidad. Se trata, además, de un concepto moderno que no ha existido desde siempre ni en todas las culturas. Es un conjunto de significados, siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotrxs mismxs, con lxs otrxs y con nuestro mundo. La masculinidad no es estática ni atemporal, es histórica.

Si el género es un dispositivo de poder, un guion para la socialización de varones y mujeres, la masculinidad es esa dimensión del dispositivo y del guion destinada a la educación de los varones en ciertos mandatos y prácticas.

Si bien podemos referirnos a masculinidades en plural, atendiendo a las diversas identidades o expresiones de género que se autoperciben masculinas –sean varones o no–, encontramos imprescindible problematizar la masculinidad no solo en su pluralidad identitaria, sino como un dispositivo que produce y reproduce relaciones desiguales de poder.

En ese sentido, la masculinidad en singular es un mandato, un conjunto de normas, de prácticas y de discursos, que de ser asumidos de forma más o menos “exitosa” asignan a los varones (cisgénero y heterosexuales, sobre todo) una posición social privilegiada respecto de otras identidades de género.

Masculinidades normativas y subordinadas. Los guiones y las tramas normativas de la cultura exaltan un tipo de masculinidad sobre muchas otras posibles. Esta masculinidad se impone como norma y produce socialmente lo que debe esperarse de las personas que se identifican masculinas. Toda versión que no se corresponda con esa norma o guion hegemónico será colocada en un lugar de inferioridad.

Como ya dijimos, se pretende que las personas masculinas sean varones cisgénero, es decir, personas que nacieron con pene y testículos, que fueron asignadas como varón al nacer y que se autoperciben como tales. Pero, además,

se espera de ellos que sean heterosexuales, es decir, que orienten su deseo sexual hacia mujeres cisgénero, nacidas con vagina y vulva.

A los varones cis, desde pequeños, se les enseña a distinguir entre la actividad y la pasividad, la autosuficiencia y la dependencia, la razón y la emoción, la fortaleza y la debilidad, el honor y la vergüenza, la valentía y la cobardía, el éxito y el fracaso, la dominación y la subordinación. Mientras que los primeros términos de estas dicotomías se construyen como deseables, los segundos aparecen asociados a las mujeres y a la feminidad como algo ajeno, secundario e inferior. La mayoría de los varones son condicionados a construir su identidad mostrando una férrea oposición a esa idea de feminidad. Un varón, para ser considerado tal, debe demostrar continuamente que no es un niño, que no es una mujer y que no es homosexual (Kimmel, 1997).

Algo importante a considerar, que hace a la construcción de la masculinidad pero también a las dificultades para su deconstrucción, es que la masculinidad se practica, demuestra, reconoce y consolida en los grupos de pares. Los varones están bajo el persistente escrutinio de otros varones: se muestran y representan como varones frente a otros varones y es allí donde se avalan y reproducen muchas de las prácticas más nocivas para ellos y para quienes se relacionan con ellos.

La virilidad, en tanto sexualidad activa, se va construyendo y reconociendo ante la mirada de otros varones que operan como examinadores de una “verdadera masculinidad”. Este proceso de legitimación homosocial está lleno de peligros, con riesgos de fracaso y con una competencia intensa e imparable que hacen que el miedo a quedar afuera del grupo de pares (“que te quiten la credencial de macho”) sea la emoción que moviliza cada gesto, práctica, palabra en el recorrido de “hacerse varones”. La violencia aparece allí como una de las formas más destacadas de validación de la masculinidad normativa y la complicidad machista como uno de los mecanismos más comunes para evitar su cuestionamiento.

También es relevante considerar que, así como hay normas de masculinidad y masculinidades normativas que son las que se aproximan con mayor éxito a encarnar sus mandatos, también hay masculinidades subordinadas. La masculinidad no es una, ni es única, sino que está estructurada en una jerarquía “interna” de poder. Por ejemplo, la masculinidad de varones de pueblos originarios y de sectores empobrecidos está en posiciones de subordinación

respecto a la de los varones blancos y de clase media/alta; la de varones trans respecto a la de varones cisgénero; la de varones homo o bisexuales respecto a la de varones hetero; la de niños y adolescentes respecto a la de varones adultos; la de varones con discapacidad respecto a la de los varones sin aparente discapacidad; y las masculinidades de personas que no se identifican como varones respecto a las de quienes sí lo hacen.

Masculinidad(es): miradas en tensión. "Masculinidades", en plural, según la Real Academia Española (RAE), no existe. Su búsqueda remite nuevamente a su singular, que a su vez remite a "lo propio de lo masculino". Así, el tándem real "masculinidad-masculino-varón-órganos para fecundar" deviene en un círculo poco virtuoso que configurará sentidos y representaciones ancladas en una comprensión esencialista, biologicista y cisheteronormativa de la masculinidad. Esta mirada, de y sobre la(s) masculinidad(es), está comprometida con una epistemología del género que aquí nos interesa problematizar. En parte, como propongo en la apelación inicial a la RAE, la configuración de una mirada sobre la masculinidad tendrá estrecha relación con las epistemologías del género.

Siguiendo a Elsa Dorlin (2009), la distinción clásica entre sexo y género, que ha nutrido las primeras décadas de los estudios y políticas públicas de género, ha encontrado su límite en el hecho de que la desnaturalización de los atributos de lo femenino y lo masculino, al mismo tiempo, volvió a delimitar y de tal modo reafirmó las fronteras de la naturaleza. Al desnaturalizar el género también se cosificó la naturalidad del sexo.

La analogía entre sexo y naturaleza/género y cultura atraviesa buena parte de los debates y polémicas en torno a las epistemologías de género, feministas, trans y queer contemporáneas.

En esta clave, podemos afirmar que la naturalización del sexo tiene su correlato teórico en el campo de los estudios sobre masculinidades en la despolitización del concepto "varón", que no sería comprendido como una construcción sociohistórica, sino como el "sexo biológico macho" –o, como dice el diccionario, un ser dotado del órgano para fecundar– al cual se le atribuirá la masculinidad como constructo sociocultural. En ese sentido, se traza una continuidad entre sexo y género, entre varón y masculinidad, donde esta última solo aparece en tanto propiedad o atributos de los varones. Pero ¿de qué varones?

Retomando las críticas antes citadas para la comprensión del género, es posible plantear que en la bicategorización del sexo (macho, hembra) opera un supuesto de cisheterosexualidad. Cisexualidad (Cabral, 2009) porque la genitalidad devendría en sexo, y para cada sexo habría un género. Aquí también opera el supuesto de que solo hay dos genitalidades posibles, patologizando la diversidad genital y corporal, lo cual violenta especialmente a las personas intersexuales.

Al mismo tiempo, el binomio macho-hembra se sustenta en el supuesto de complementariedad heterosexual y reproductiva. Por todo esto, el sujeto hegemónico –y por tanto tácito– de los discursos sobre la masculinidad será el varón cisgénero y heterosexual. Las críticas a este uso homogeneizante de la noción de masculinidad han dado lugar a la reivindicación de su uso plural. Además de las interpelaciones emergentes desde vivencias no normativas de la masculinidad (varones y masculinidades trans, no binarias y lésbicas principalmente), la voluntad de desmarcarse de los modelos de masculinidad tradicional emerge también desde los mismos varones cisgénero. La fórmula del éxito para realizar dicha operación de distanciamiento ha sido la adopción abusiva del concepto de “masculinidad hegemónica”, y en oposición a este, las masculinidades plurales o nuevas masculinidades.

En principio, la idea de masculinidad hegemónica hace referencia a la que se impone de manera invisible como medida de lo normal, como modelo a seguir, posicionando a quienes logran encajar en ese modelo en un contexto dado, en la jerarquía de la red de vectores de poder que constituyen al género como sistema (Connell, 2005).

Sin embargo, generalmente en los estudios y activismos sobre masculinidades, su uso va perdiendo el sentido original, fundamentalmente en relación con el concepto gramsciano de hegemonía. El carácter hegemónico no es situado en un análisis concreto del contexto de relaciones de poder en el que se erige como tal, sino en un sentido descriptivo, listando una serie de características y atributos que darían cuenta de esa masculinidad hegemónica. Generalmente, se la describe como la masculinidad de varones cis, heterosexuales, occidentales, blancos, adultos, sin discapacidad, proveedores, procreadores, protectores, propietarios, consumidores y reproductores de algún tipo de violencia machista.

Esa tergiversación del concepto de masculinidad hegemónica termina por construir más bien un arquetipo de masculinidad tradicional (Azpiazu Carballo, 2017), de la que resulta más fácil distanciarse para la mayoría de los varones de

carne y hueso que no cumplen con la totalidad de sus atributos. Al mismo tiempo, dificulta o imposibilita la caracterización de las masculinidades que legitiman sus posiciones jerárquicas y ejercicio de privilegios de género (es decir, que devienen en masculinidades hegemónicas) en el marco de relaciones de poder complejas y en intersección con otros vectores de poder, vinculados a la clase, etnia, orientación sexual, (dis)capacidad y generación. Más aún, en un contexto en que los cambios culturales operados en la trama intersubjetiva y social más amplia han dejado indicado el estatuto innegablemente político de las diferencias sexo-genéricas y su impacto en los procesos de reconfiguración de un orden social de género.

A su vez, la mencionada operación de distanciamiento de esa masculinidad arquetípica, nombrada como hegemónica, es lo que habilita a la inflación discursiva de la noción de “nuevas masculinidades”. Con ello podemos asumir que resulta más sencillo identificarse como parte de “lo nuevo”, y al mismo tiempo desresponsabilizarse de la reproducción de asimetrías de poder.

La progresiva autonomización de este campo problemático respecto a los enfoques feministas y de las disidencias sexuales y de género (aunque no sea explícita en general) tiene como efecto un progresivo autocentramiento, mirando la masculinidad desde la masculinidad, y ubicando el foco en los cambios y continuidades respecto a la identidad de los varones cis, y no a los cambios y continuidades en la configuración de las relaciones generizadas de poder en las que la(s) masculinidad(es) se inscriben.

Por mi parte, considero necesario tomar distancia crítica de dos tendencias mayoritarias en el campo de los estudios sobre la masculinidad: la primera, anteriormente descripta, es la que la define en función de un conjunto de atributos y características asociados generalmente al denominado modelo hegemónico de masculinidad; la segunda tendencia es la que denomino “política de las adjetivaciones”.

Aun con diversos matices, tanto entre los discursos teóricos como activistas, nos vamos a encontrar con una hegemonía discursiva que tiende a adjetivar la masculinidad que pretende cuestionar, principalmente, como hegemónica o tradicional. De igual manera, tiende a hacer lo propio con el modelo o sentido de las masculinidades (destáquese el uso del plural) que pretende promover nuevas alternativas igualitarias. La política de adjetivación de las masculinidades, bien a cuestionar, bien a promover, lo que deja casi siempre sin interrogar, y por tanto

sin politizar, es la masculinidad.

Es en este sentido que afirmo que los discursos que se limitan a adjetivar la masculinidad acaban por contribuir a su despolitización, ya que centran su foco en las formas de actuar la masculinidad de los varones (cisgénero y heterosexuales fundamentalmente), sin preguntarse por el carácter histórico y político de la categoría sexual a la que la masculinidad da origen y sentido (la de hombre o varón), contribuyendo de esta manera a su naturalización en tanto sexo biológico.

Recuperando los aportes teóricos de las feministas materialistas (Curiel y Falquet, 2005) que denuncian el carácter político e histórico de la bicategorización sexual, así como los aportes feministas posestructuralistas (De Lauretis, 1989; Butler, 1990; Sabsay, 2011), que explican cómo el sexo ya está inscripto en una matriz cultural de género que lo antecede y constituye, podemos aproximarnos a afirmar que la masculinidad en tanto discurso de género es la que posibilita la construcción de un sector de la población en hombres o varones.

En este punto, y sin vocación de universalizar ni homogeneizar una noción de masculinidad, propongo una distinción entre su uso plural referido a lxs sujetxs y subjetividades identificadas masculinas, y la masculinidad –en singular– como dispositivo de poder. Por esta última me refiero a un conjunto de discursos y prácticas a través de los cuales somos socializadxs bajo la idea, la creencia o la convicción de que los tiempos, cuerpos, energías y capacidades de las mujeres y feminidades deberían estar a disposición de los varones cisheterosexuales. Este dispositivo de masculinidad normativa funciona como un proyecto político extractivista, puesto que busca apropiarse de la capacidad de producción y reproducción de las subjetividades a las que subordina. Para que dicho proyecto político sea posible, la masculinidad se establece como dispositivo de producción de varones deseosos de jerarquía y pone a su disposición las violencias como medios legítimos para garantizar el acceso (y permanencia) a esta (Falquet, 2017).

Vale aclarar que no todos los varones son/somos los productos deseados por dicho dispositivo de poder, y existen otros vectores, como la orientación e identidad sexual y de (cis/trans) género, la pertenencia de clase y étnico-racial, la (dis)capacidad, la generación y nacionalidad, entre otras, que constituyen (im)posibilidades concretas para desplegar ese proyecto en carne propia. Pero, en cualquier caso, ese dispositivo de masculinidad sigue estableciendo (y

pretendiendo estabilizar) normas de referencia que afectan los procesos de producción de subjetividades generizadas.

En relación con las masculinidades, en plural, en tanto múltiples usos y apropiaciones subjetivas de la masculinidad, es que cobra sentido la articulación entre una noción materialista del sexo y una concepción performativa del género. Puesto que no somos la mera repetición de la norma –ni el producto esperado por el dispositivo–, sino que es en la repetición e interpelación de la norma que se encuentra su desplazamiento (Butler, 2002).

Las masculinidades que no se autoperciben varones, varones que se sustraen a la obligatoriedad de la heterosexualidad, masculinidades y varones trans, masculinidades lésbicas, no binarias, e incluso los varones cishetero que disienten y toman distancia de los mandatos normativos, encarnan actuaciones del género que permiten sostener que las masculinidades se desplazan y multiplican más allá del dispositivo.

La apuesta por articular ambos enfoques epistemológicos (materialista y posestructuralista) radica en la necesidad de reconocer las multiplicidades y singularidades de las masculinidades en tanto performances de género, sin que el reconocimiento de esa diversidad derive en la subestimación de la persistencia de dispositivos de producción de diferencias, jerarquías y desigualdades en función del sexo.

A partir de esta comprensión, entendemos a la masculinidad –en singular– como el dispositivo a cargo de la producción de los sujetos varones (señalando que el “producto” buscado son varones cisheteros), de los que se espera ocupen las posiciones dominantes en el marco de las relaciones generizadas de poder.

Esta masculinidad, en tanto proyecto político extractivista, es la que se encuentra interpelada por una ola feminista que cuestiona los pactos sexuales y órdenes de género en que se producen y reproducen las relaciones de opresión, explotación y violencias machistas. De estas y otras interpelaciones, proliferan otras masculinidades en tanto expresiones de género diversas.

Las reflexiones en torno a los cambios y continuidades en las identidades “masculinas”, las relaciones entre costos y privilegios derivados de los mandatos de masculinidad, incluso la pregunta en torno a la posibilidad del devenir feminista de los varones cis, cuando se focalizan en la propia vivencia

masculina, en la autodefinición, de manera autocentrada, se distancian de la perspectiva relacional del poder como dimensión articuladora de la mirada feminista.

Véase: J. Azpiazu Carballo (2017), Masculinidades y feminismo, Barcelona, Virus. – J. Butler (1990), El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad, Barcelona, Paidós; (2002), Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo", Buenos Aires, Paidós. – M. Cabral (2009), "Cisexual", suplemento "Soy", Página 12, 5 de junio. – A. Chiodi, L. Fabbri y A. Sánchez (2019), Varones y masculinidad(es): herramientas pedagógicas para facilitar talleres con adolescentes y jóvenes, Buenos Aires, Instituto MasCS-Iniciativa Spotligth. – R. Connell (1997), "La organización social de la masculinidad", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), Masculinidades, poder y crisis, Santiago de Chile, Flacso-Isis Internacional; (2005), "Globalization, imperialism, and masculinities", en M. S. Kimmel, J. Hearn y R. W. Connell, Handbook of Studies on Men & Masculinities, Thousand Oaks, Sage. – O. Curiel y J. Falquet (2005), El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas, Bogotá, Brecha Lésbica. – T. De Lauretis (1989), Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction, Londres, Macmillan. – E. Dorlin (2009), Sexo, género y sexualidades: introducción a la teoría feminista, Buenos Aires, Nueva Visión. – J. Falquet (2017), "Más allá de las lágrimas de los hombres: la institución del servicio militar en Turquía", en Pax Neoliberalia: perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres, Buenos Aires, Madreselva. – v. flores (2019), "Con Luz Propia", en la mesa redonda Masculinidades: (re)definiciones y apuestas entre la academia y el activismo, XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional de Mar del Plata. En escritoshereticos.blogspot.com. – M. Kimmel (1997), "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), Masculinidad/es: poder y crisis, Santiago de Chile, Isis Internacional-Flacso. – L. Sabsay (2011), Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía, Buenos Aires, Paidós.

LUCIANO FABBRI

MATERIALISMO. Existen diferentes corrientes feministas contemporáneas que reivindican el concepto de “materialismo” y que lo retoman para su autodenominación. En términos generales, el materialismo designa aquellas filosofías que comprenden la realidad en términos materiales o corporales, por oposición a las filosofías idealistas que entienden la realidad en términos espirituales o psíquicos. En clave feminista, las posiciones materialistas asumen que las causas de la subordinación de las mujeres tienen bases materiales y no solo ideológicas o psicológicas. Así, una premisa compartida por diferentes corrientes feministas materialistas es que la opresión sexual se sustenta en determinadas relaciones de producción/reproducción en las que ingresan las mujeres. Ello instaura una relación asimétrica y antagónica entre mujeres y varones, que implica una relación jerárquica entre ambos grupos destinada a beneficiar a los segundos.

Más allá de la homonimia, las vertientes feministas materialistas se distinguen tanto por sus hipótesis como por las consecuencias epistémicas y políticas que se desprenden de ellas. La polisemia se origina cuando atendemos a los diversos modos en que cada una de estas corrientes entiende los conceptos relacionados de “materialismo” y de “materia”. Esquemáticamente podemos sostener que mientras algunas corrientes tienden a adoptar una perspectiva económica estableciendo una filiación crítica con el materialismo histórico qua método de análisis, otros enfoques priorizan un abordaje ontológico de la materia desde paradigmas postsociales. Si los primeros enfatizan las condiciones de vida y de trabajo de las mujeres considerando la articulación de sistemas tales como el capitalismo, el patriarcado y el racismo (feminismos materialistas), los segundos se concentran en la materia o en la materialidad de cuerpos y entornos naturales (feminismos materiales).

El uso del término “materialismo” merece una mención aparte ya que adopta formas ambiguas en cada caso. Precisemos, de modo general, que las corrientes materialistas suelen utilizar esa categoría con el objetivo de establecer una diferencia respecto del enfoque marxista tradicional. La demarcación, sin embargo, supone paradójicamente la inscripción de los feminismos materialistas en un campo de sentidos que comparten parcialmente con el marxismo y que los diferencia más o menos de este, variando sensiblemente según la teoría o corriente de la que se trate.

El interés por establecer una línea de demarcación con el marxismo clásico se

vincula con dos proposiciones: una negativa, que denuncia los sesgos del canon marxista sobre la denominada “cuestión de las mujeres”; y una constatación positiva, que sostiene que, a pesar de aquella insuficiencia, el análisis materialista histórico resulta necesario para el feminismo, en oposición a las corrientes liberales. Como resultado, un objetivo central de los feminismos materialistas es visibilizar los trabajos de las mujeres (asalariados y no asalariados), omitidos en los análisis clásicos, por ejemplo en El capital, para tematizar críticamente la división sexual del trabajo. Una objeción contra el marxismo tradicional es que no permite dar cuenta de las posiciones que ocupan las mujeres en la estructura económica (menores salarios, trabajos no remunerados, flexibilización e inestabilidad laboral, mayor probabilidad de desocupación, etc.). Heidi Hartmann (1979) critica esa ceguera genérica, que atribuye a causas “puramente fisiológicas” la escisión entre esferas productiva y reproductiva, conformando una “división sexual natural del trabajo”. En el campo del feminismo marxista, el libro de Engels El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado (1884) tuvo un gran impacto porque intentó problematizar aquellas ideas tempranas al vincular la opresión de las mujeres con el surgimiento de la propiedad privada. Sin embargo, Engels mantuvo la creencia en una división (hetero)sexual natural que en tiempos primitivos sería armónica.

Los feminismos materialistas, por el contrario, consideran que la división sexual del trabajo constituye un problema central, que se debe abordar desde una óptica diferente a la del marxismo tradicional para comprender sus mecanismos específicos. Por su heterodoxia, se diferencian de los feminismos marxistas que tienden a ampliar los análisis de Marx y Engels, por ejemplo, extendiendo las observaciones sobre la esfera productiva al ámbito reproductivo. La reapropiación del concepto “materialismo” instala una tensión productiva en el interior de estos feminismos, en tanto que establece tanto una filiación (crítica) con el marxismo como un cuestionamiento del uso del método y del sesgo de sus categorías.

Dentro del amplio terreno de los feminismos materialistas, podemos establecer a los fines heurísticos una demarcación entre las vertientes francesas y las angloamericanas. El “feminismo materialista francés” (o francófono) surge a inicios de los años 70 en Francia, en los campos de la sociología y la antropología. En los años posteriores, el grupo gana visibilidad en el medio francófono al nuclearse alrededor de la revista Questions Féministes, dirigida honorariamente por Simone de Beauvoir. Sus principales representantes son

Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu y Paola Tabet.

Las materialistas francesas adoptan el método del marxismo –el materialismo histórico–, pero proponen una nueva aplicación. La tesis fundamental del feminismo materialista francés sostiene que varones y mujeres son grupos sociales, es decir, que no se encuentran natural ni biológicamente determinados. La piedra de toque del argumento es la extrapolación de la categoría marxiana de “clase social” para analizar el sexo. Desde tal perspectiva, la diferencia sexual se construye a partir de relaciones sociales de producción que conforman, en un plano estructural, dos clases de sexo dialécticas. Vale la pena señalar que, a diferencia de las clases de sexo biológicas propuestas por Shulamith Firestone (1976) en los mismos años, las feministas materialistas francesas comprenden las clases en su pleno sentido social. Es decir que ser mujeres no remite a una biología ni a una capacidad de gestar, sino a las posiciones que se ocupan en la trama social.

¿Cuáles son entonces las relaciones de producción específicas que producen las categorías de sexo? Para Christine Delphy (1982) el modo de producción doméstico es la clave que permite comprender la opresión de las mujeres y de las personas feminizadas; con base en el contrato matrimonial, asegura la extorsión de su trabajo en forma gratuita. El trabajo doméstico constituye la opresión común, específica y principal de las mujeres y se articula con la explotación capitalista sin reducirse a esta. Colette Guillaumin, por su parte, propone el concepto de sexage, más amplio ya que excede la esfera doméstica, para designar la apropiación individual y colectiva de los cuerpos de las mujeres (sociales). Sus investigaciones también exploran el vínculo entre la marca sexual y la marca racial desde una perspectiva antinaturalista, en términos de marcaciones somáticas, es decir, como efectos de las relaciones de poder. La idea central es que las “mujeres” no preexisten a tales relaciones de opresión, sino que se constituyen como tales en y por esas relaciones de producción específicas.

Claramente situadas dentro de las tendencias del llamado feminismo de la igualdad, las materialistas francesas se oponen firmemente a los feminismos de la diferencia. Si la diferencia sexual es el sitio primario donde tiene lugar una opresión, entonces esta no puede reafirmarse o reivindicarse. En tal dirección se desarrolla el “materialismo lésbico” de Monique Wittig (2006), vinculada a la corriente feminista materialista francesa. Para Wittig, el enemigo principal se identifica con el orden heterosexual o heteronormativo. Radicalizando los

desarrollos beauvoirianos, sostiene que es necesario derribar el mito de La Mujer. Este mito se basa en una ideología que defiende la existencia ahistórica y natural de la diferencia sexual: el pensamiento straight. Según Wittig, tanto la diferencia sexual como las categorías de sexo son políticas, funcionales al sistema heterosexual y al capitalismo. Su célebre afirmación "las lesbianas no son mujeres" expresa la fuga de las categorías de sexo y el potencial abandono de la apropiación (teorizada por Guillaumin) en tanto que relación definitoria de la posición estructural "mujer". El materialismo lésbico tuvo importantes repercusiones a nivel global, especialmente en Canadá, donde desde 1982 se publicó la revista Amazonas de Ayer, Lesbianas de Hoy.

A diferencia de sus homónimos franceses, en el mundo angloamericano los feminismos materialistas no conforman un conjunto homogéneo de teorías. Dentro del terreno de los feminismos materialistas que se desarrollan en Estados Unidos, Reino Unido y Australia, encontramos al menos dos tendencias diferentes. En primer lugar, los denominados "feminismos materialistas" (MatFem) de origen estadounidense. Esta vertiente se aproxima a los feminismos marxistas y se identifica con la producción teórica de Rosemary Hennessy. Los MatFem se autodefinen como feminismos anticapitalistas y reivindican la necesidad de un análisis con perspectiva de clase. A principios de la década de 1990, cuestionan al feminismo occidental mainstream, influido por el posestructuralismo y el posmodernismo, por olvidar la dimensión material en favor de dimensiones discursivas o performativas.

Sin embargo, el uso del adjetivo "materialista" funciona aquí como una suerte de categoría amplia que incluye en su seno a los feminismos socialistas y marxistas, sin remitir a una especificidad metodológica ni teórica. Los MatFem se refieren al materialismo histórico como una teoría con potencial emancipatorio pero sin precisar una reformulación crítica. Por ello, se ha llegado a discutir la validez de la denominación Materialist Feminism para dichas corrientes; es decir que se ha sostenido que en verdad se trata de enfoques feministas marxistas.

Por otro lado, se distinguen las corrientes británicas o "materialismo feminista" representado por Michèle Barrett y Mary McIntosh. Esta segunda tendencia considera que el materialismo feminista debe concentrarse en las relaciones que ligan lo económico y lo ideológico, explorando el modo en que la posición de las mujeres en la división del trabajo (por ejemplo, el trabajo doméstico) condiciona la subjetividad y construye identidades de género.

Las materialistas británicas consideran que la principal falencia del marxismo tradicional es la insuficiencia de una teoría de la ideología. Recordemos que en términos clásicos, la ideología se entiende negativamente como una falsa representación o una conciencia invertida. Para subsanar esta falencia, las británicas se basan en propuestas marxistas heterodoxas como la de Louis Althusser, que muestra el carácter material y productivo de la ideología. Esta maniobra les permite caracterizar los procesos de subjetivación y la constitución psíquica de sujetos generizados. A fines de los años 70, Barrett y McIntosh entablaron una célebre polémica con Christine Delphy sobre el sentido y el alcance de un feminismo materialista.

A pesar de las profundas divergencias, los materialismos feministas en el mundo anglosajón y la vertiente francesa comparten un común denominador, a saber, la recuperación del "materialismo" (histórico) entendido eminentemente como un método que se reformula en el feminismo. Por el contrario, tal como anticipamos al inicio, una segunda línea de investigación tiende a enfatizar el concepto de "materia", ya no como un método sino grosso modo como un sitio privilegiado de indagación. En este horizonte emergen preguntas sobre los modos de existencia de la materia (orgánica e inorgánica) y sobre los procesos de materialización desde paradigmas próximos al poshumanismo.

Situamos aquí la propuesta pionera de la epistemóloga feminista estadounidense Donna Haraway (1991), que se refiere a su perspectiva como un feminismo socialista ("blasfemo") o "feminismo materialista" en un sentido sui generis que no podría asociarse fácilmente a ninguna de las corrientes analizadas anteriormente. Su enfoque se distingue por el sitio privilegiado que concede a la reconceptualización de una "materialidad" entendida en sentido biológico, que la distancia notablemente de las perspectivas anteriores, notablemente constructivistas y refractarias a aquel dominio. Según Haraway, las feministas se han alzado contra el determinismo biológico, manifestándose a favor de un construccionismo social, sin enfatizar el estudio de los procesos mediante los cuales los cuerpos, incluidos los cuerpos sexualizados y racializados, aparecen como objetos de conocimiento y sitios de intervención de la biología.

Las fronteras tradicionales entre naturaleza y cultura se desdibujan en un modelo cyborg, cuyos límites fluidos ponen en jaque otros dualismos, como mente/cuerpo, máquina/humano y animal/humano. La crítica al antropocentrismo emerge como un rasgo distintivo de estos feminismos que pueden denominarse, con mayor propiedad, "materiales". Muchos de ellos

integran una dimensión ecológica y planetaria al analizar los efectos de la acción humana sobre la naturaleza y, recíprocamente, la alteración de lo humano en tal proceso, en el período llamado Antropoceno.

En las últimas décadas, han cobrado visibilidad creciente en el campo de la teoría feminista los denominados “neomaterialismos”, que constituyen otra vertiente dentro de los feminismos materiales. Los primeros usos del término datan de principios de los años 90 de la mano de Manuel DeLanda y Rosi Braidotti, y designan “una teoría cultural que no privilegia el lado de la cultura” (Dolphijn y Van der Tuin, 2013). Este enfoque se aleja aún más de los materialismos franceses y del MatFem estadounidense. En el marco del denominado giro posconstructivista, los nuevos materialismos desarrollan una línea que retoma de modo heterodoxo la posición de Haraway sobre las “naturalezaculturas”. Proponen un abordaje que recupera la importancia de la materia y de los complejos de actores, redes y objetos, cuestionando los dualismos tradicionales.

Un común denominador de las teorías neomaterialistas es el hecho de que rechazan los paradigmas fenomenológicos, constructivistas o estructuralistas como base exclusiva y adecuada para la teoría feminista. Por el contrario, se remontan a una tradición que denominan filosofía de la vida, de la biología o de la naturaleza, que combina relecturas de filósofos como Spinoza, Simondon, Canguilhem y Deleuze (entre otros). Desde esta perspectiva, critican los imaginarios feministas tradicionales donde la naturaleza es vista como un enemigo, bajo el signo único del esencialismo y del estatismo.

Los neomaterialismos rehabilitan una concepción de la “naturaleza de lo natural” (nature of nature) como dinámica, cambiante y flexible. Entienden que es necesario pasar de la crítica a la ciencia a un compromiso con los diferentes desarrollos científicos. En algunos casos ello deriva en una nueva metafísica que conduce a una reontologización de la diferencia sexual. En otros casos, conduce a perspectivas poshumanistas, como cuando se extiende la noción de “performatividad” para caracterizar los procesos físicos de la materia. Así lo propone por ejemplo Karen Barad, que retoma el interés de Judith Butler por la materia y lo reformula hacia formas de agencia no humanas postulando una naturaleza queer. Otras autoras neomaterialistas como Myra Hird retoman libremente la idea de rizoma para proponer modelos epistemológicos alternativos (“microontologías”) basados en la reproducción asexuada de las bacterias. Este particular compromiso entre filosofía, teoría social y ciencia ha

suscitado diversas críticas, ya que el uso de teorías científicas (por ejemplo, la mecánica cuántica) como un simple dato, sin cuestionar los contextos y condiciones de enunciación ni las posibilidades de extrapolación de esos modelos a otras áreas, puede conducir a nuevas formas de positivismo (Lemke, 2017).

La caracterización que hemos delineado no pretende agotar la vastedad de teorías feministas que se han denominado materialistas; vale la pena recordar que hay quienes consideran a Catharine MacKinnon o a Gayle Rubin como tales, por mencionar solo dos casos. El enfoque presentado, por su parte, se concentra en algunas regiones del espacio nordoccidental; cabría indagar en la existencia de corrientes feministas materialistas en otras latitudes. Actualmente, varias de estas líneas de investigación se desarrollan en América Latina y posiblemente continuarán haciéndolo en los próximos años.

Para concluir, señalamos que a pesar de los esfuerzos de muchas investigadoras y militantes feministas, aún son escasos los estudios dedicados a sistematizar y analizar críticamente las corrientes materialistas, al menos si los comparamos con la atención que reciben otras vertientes (posestructuralistas, posmodernas, radicales, etc.). No obstante, en los últimos años surge un interés creciente por los diversos “retornos a la materia” en el campo de los feminismos que, seguramente, seguirán complejizando lo que se entiende por materialismo, materialidad y materialización.

Véase: O. Curiel y J. Falquet (comps.) (2005), El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas, Buenos Aires, Brecha Lésbica. – C. Delphy (1982), Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos, Barcelona, La Sal. – R. Dolphijn y I. van der Tuin (2013), New Materialism: Interviews & Cartographies, Ann Arbor, University of Michigan Press. – S. Firestone (1976), La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista, Barcelona, Kairós. – D. Haraway (1991), Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra. – T. Lemke (2017), “Matter and Matter: A Preliminary Cartography of Material Feminisms”, Soft Power, 5(1). – M. Wittig (2006), El pensamiento heterosexual y otros ensayos, Barcelona, Egales.

LUISINA BOLLA

MATERNIDAD. En el entrelazado entre la naturaleza biológica y el contexto histórico-lingüístico en el que se teje lo vivido humano (Merleau-Ponty, 1970) la maternidad designa un término necesario de todo sistema de parentesco: madre es la mujer que da la vida a un individuo, a un semejante. Como función, articula las características corporales de las hembras de la especie humana –comunes a los mamíferos– y las normas de asociación que las diferentes culturas a través de la historia imponen al proceso biológico de reproducción. El parentesco sintetiza la acción de las formas y normas que cada sociedad impone a sus individuos para garantizar que bienes y poderes circulen según sus esquemas preestablecidos.

Las mujeres y las personas que poseyendo la aptitud corporal de gestar asumen otra identidad de género transforman "la vida en general" en vida humana en particular (mi hijx) mediante su acción singular y su trabajo histórico, que une conocimiento y experiencia, haciendo de la especie humana la única que sabe que en el acto de dar a luz está creando valor: el valor de la vida humana, valor individual y cultural que es conscientemente experimentado por la gestante en su labor (O'Brien, 1989), y que la responsabiliza ante la sociedad de proteger esa vida.

Podemos postular que "el proceso biológico de la reproducción es una subestructura material de la historia" que requiere el desarrollo de "conciencia reproductiva" (O'Brien, 1989).

La institución ancestral de la maternidad se ha transformado en un campo de conocimiento gracias a la conjunción de ciertas condiciones históricas. Hablar de maternidad absolutizando y sacralizando la función biológica de reproducción, como hace el discurso religioso, o aislándola de la función genitora del sexo masculino, y la correlativa institución histórico-cultural de la paternidad, o de las condiciones tecnológicas que la afectan, la abstrae de sus determinaciones concretas. También es abstracto todo enfoque que no incluya el contexto de la relación subjetiva de la mujer con su propio cuerpo, su sexualidad y su capacidad procreativa.

Entendemos por contexto el conjunto de vínculos sociales, familiares, institucionales, pasados, presentes y futuros, regulados por los diferentes discursos que instituyen el lugar social de las mujeres. Iglesias, medicina, derecho, psicología, sexología, economía prescriben una maraña de mandatos

específicos: castidad, virginidad, sacrificio, pasividad; medidas higiénico-preventivas del embarazo, el parto, la puericultura, modelos de salud de mujeres y niñxs; derechos formulados durante extendidos períodos históricos para un ciudadano masculino supuestamente neutro, y que no contemplaron las especificidades de género hasta épocas muy recientes; actitud proveedora de bienestar afectivo para todo el grupo familiar; actitud heterosexual activa y positiva acorde al estereotipo binario tradicional, por mencionar solo algunos.

La ambivalencia que caracteriza los discursos sobre la maternidad revela el conflicto entre una función social idealizada e impuesta como obligatoria, y sus correlatos psicofísicos, que son objeto de fascinación y tabú.

Durante las crisis sociopolíticas y económicas se apela a las mujeres para aportar a su solución y después se las reenvía a sus hogares. De estos desplazamientos quedan residuos, a veces irreversibles, como por ejemplo la experiencia de inglesas y estadounidenses que mantuvieron la producción industrial y bélica durante la Segunda Guerra Mundial, desencadenante de cambios permanentes en la posición subjetiva de grandes grupos de mujeres, que dieron lugar a la segunda ola del feminismo a mediados del siglo XX.

La praxis maternal –fuente paradigmática de subjetividad humana– transita en el mundo globalizado hacia el estatus de un concepto estratégico. En las macropolíticas que controlan la distribución de los bienes a nivel mundial, la maternidad adquiere gran relevancia como reguladora de la variable población y, por lo tanto, de la producción y el consumo. La reproducción de las estructuras sociales capitalistas requiere –vanamente– la fijeza de las relaciones sexo-genéricas patriarcales

Asimismo, la maternidad es el objeto “natural” a ser dominado por las llamadas en su momento “nuevas tecnologías reproductivas” (NTR), integrando los conocimientos científicos sobre la reproducción humana al orden mercantil y productivista que caracterizan el capitalismo posindustrial. Más allá de motivaciones epistemofílicas, económicas y filantrópicas innegables, las NTR se han desarrollado –encuentran financiación y recursos– para satisfacer las demandas de descendencia de las clases adineradas; en cambio, la anticoncepción y el aborto se destinan a encarar los problemas reproductivos de los sectores más pobres de la sociedad. El campo de los derechos reproductivos, entre los cuales se cuenta el derecho a las decisiones personales sobre la propia capacidad de gestar, se configuró afirmando la autonomía de las mujeres ante

dos presiones opuestas: la prescripción de tener hijxs (expresada en la prohibición/criminalización del aborto que impone maternidades forzadas; y en la ausencia o insuficiencia del acceso a los métodos anticonceptivos seguros) y la prescripción de no tenerlxs, impuesta mediante políticas demográficas decididas en centros de poder dominante (expresada en las esterilizaciones masivas inconsultas y anticoncepción forzada).

El imaginario social hegemónico reduce a una relación puramente "natural" la doble naturaleza de la maternidad, que incluye tanto la disposición biológica como los dispositivos culturales de reproducción social. Se invisibiliza así la dinámica de las relaciones de poder entre los sexos.

Las normas familiares se expresan por representaciones y símbolos que evocan tres tipos de relaciones biológicas en la especie humana. 1) La existencia de dos sexos diferentes, hasta ahora necesarios para engendrar. La reserva temporal es necesaria dado que hace tiempo que las investigaciones sobre fertilidad han posibilitado la clonación de seres humanos. Si llamamos humanxs, como hasta ahora, a aquellxs nacidxs por la unión de gametos femenino y masculino, y habitualmente de coito fecundante de mujer y varón, posiblemente deberíamos hablar de una mutación de la especie. 2) El engendramiento de nuevos individuos implica la sucesión de las generaciones. 3) El orden del nacimiento da lugar a relaciones de primogénito a menor. En ningún sistema de parentesco conocido los varones y las mujeres son equivalentes (Héritier-Augé, 1990; Godelier, 1993).

Que el sistema patriarcal aparezca como un invariante transhistórico ha sido leído por algunas antropólogas feministas como un efecto de proyección retrospectiva de la historiografía androcéntrica sobre etapas prehistóricas en las que no hay documentos escritos. Durante prolongadísimos períodos las formas de producción y satisfacción de las necesidades otorgaban a las mujeres –primero como recolectoras y luego como agentes de la agricultura– una posición central en la comunidad a partir de esa división sexual del trabajo. Las distintas formas de organización familiar tienden a mantener el statu quo, aun cuando los cambios histórico-sociales y las prácticas de libertad, resistencia e invención de las mujeres erosionan su poder de sujetamiento y producen subjetividades "disfuncionales" y/o anticipatorias de nuevas relaciones.

La capacidad biológica de gestar, parir y criar ubica a las mujeres como protagonistas de la relación social primordial: no hay vida humana sino en

relación con los otros. El deseo del Otro es condición necesaria para la existencia subjetiva, cualquiera sea el sexo del individuo. Y es una metáfora del deseo originario de la madre. En la copulación sexual fecundante, los sexos realizan la diferencia de sus respectivas posiciones en la reproducción: el sexo femenino gesta dentro de su cuerpo, el sexo masculino procrea en otro, diferente del propio. Las mujeres quedan en relación corporal inmediata con el producto de la concepción, lo que establece la continuidad evidente de su linaje, que se materializa en la gestación y culmina en la separación del cuerpo de la madre, mediatizada por el trabajo del parto. Los varones alienan su semen en la eyaculación y con él, la certeza de su paternidad, que deben establecer a posteriori por medios simbólicos, fundamentalmente jurídicos (O'Brien, 1989). La filiación nunca deriva del simple engendramiento. La genealogía se estructura al relacionar tres indicios de lo humano: lo biológico, lo social y lo inconsciente, anudados artificialmente por la función jurídica (Legendre, 1990). Las figuras parentales están desdobladas en la del genitor/a y la del/la adoptante. La función genitora, perteneciente al proceso biológico de la fecundación, es física y genéticamente observable, puntual en el tiempo. Esta función ha estallado en fragmentos espacio-temporales por obra de las NTR que operan en distintos niveles del proceso reproductivo. A partir del desarrollo tecnológico es posible identificar varias "madres" (o llamar así –por extensión y fragmentación de la función– a diferentes mujeres que han aportado material biológico) para un solo individuo. En honor a su prevalencia en las estadísticas (ya que no a los fantasmas que hoy la ciencia convalida) nos referimos aquí a la reproducción biológica sexuada tradicional. La función adoptante tiene, en cambio, otra temporalidad: se configura por la afirmación constante del deseo de descendencia, encarnado en unx hijx concretx. Este deseo se sostiene en la práctica cotidiana de la crianza que asegura su supervivencia y lx inserta en el lenguaje, que ordena su pertenencia al grupo social, y por la transmisión del nombre –actualmente paterno y/o materno– que da al sujeto su lugar en un linaje y en la sucesión de las generaciones (Rosenberg, 1996).

La diferencia sexual, irreductible en la función biológica reproductiva, es el soporte de la construcción histórico-discursiva de las categorías de género. La naturalización de los roles sexuales presenta como obvio que el papel social asignado a las mujeres esté determinado por su aptitud reproductiva biológica y que el atribuido a los varones funcione como compensación material espiritualizada de su imposibilidad de gestar. La naturalización de la maternidad reduce el surgimiento de un nuevo ser humano a un hecho biológico. Totaliza y unifica semánticamente "mujer" y "madre" (Tubert, 1993), garantizando la

reversibilidad y la fijeza del sentido: madre significa mujer, y mujer significa madre. En una operación sin resto, que no da cuenta del complejo y aleatorio proceso de construcción simbólica del deseo de hijx en la subjetividad femenina, a partir de las vicisitudes de su configuración pulsional, sobre la que se imponen los ideales culturales, la maternidad satura el sentido de la femineidad.

La madre de nuestra biografía individual, sin embargo, es el ser humano –de cualquier identidad de género– que pone activamente su deseo y su poder al servicio de la satisfacción de nuestras necesidades vitales y de la interpretación de nuestras demandas. Función social por excelencia, este tipo de poder maternal (asignado en la cultura a las mujeres anatómicas y adjudicado por definición a quien gesta y pare) nos permite sobrevivir en la inmadurez y la carencia, construir un cuerpo propio y convivir en la cooperación con los otros.

Anticoncepción y maternidad. El orden patriarcal tradicional confinó a las mujeres en el espacio doméstico para que ejercieran con exclusividad su papel reproductivo material (de los individuos) y simbólico (los vínculos y valores). La autorregulación de su fecundidad mediante la anticoncepción científica –habeas corpus de las mujeres (Fraisse, 1996)–, considerada la mayor revolución del siglo XX, trasciende la esfera de lo sexual, les otorga mayor libertad y control de su circulación social. Permite, al menos en teoría, instalar la maternidad bajo el régimen del deseo consciente y rescatarla del registro de la fatalidad o de la fortuna de un destino. Las luchas por el acceso a la anticoncepción eficaz y segura y la legalización del aborto voluntario forman parte del acervo político del feminismo de la emancipación.

La posibilidad tecnológica de separar sexualidad y procreación reafirma como ideal de sexualidad plena un modelo androcéntrico del ejercicio sexual como evento contingente que puede no tener consecuencias afectivas ni reproductivas. Bajo este paradigma fantasmático de una heterosexualidad lúdica autónoma, se promueve el desarrollo de conductas anticonceptivas que conjugan la búsqueda de placer y cuidado de sí, para prevenir los embarazos involuntarios que pueden dar lugar a maternidades forzadas o no deseadas.

En el proceso de autocontrol de la fecundidad habilitado por la tecnología médica se construye una figura éticamente calificada de la maternidad: la maternidad voluntaria y elegida, cuyo correlato superyoico necesario es la valoración afectiva de lxs hijx deseadxs y/o planificadxs.

Por otro lado, racionalizar la violencia material y simbólica de imponer la maternidad como si fuera un destino irrenunciable para todas las mujeres conduce al desconocimiento del deseo inconsciente, causa operante en cada embarazo y su continuidad. No todo deseo de embarazo conduce a la maternidad voluntaria y elegida. Las mujeres enfrentan éticamente estas decisiones en contextos que exceden y condicionan sus propios deseos. Aun en embarazos deseados, que ellas tengan la posibilidad de elegir la maternidad ni está garantizado ni puede ser obligatorio.

El solo deseo de hijx puede ser insuficiente cuando se trata de asumir la responsabilidad de la maternidad. En sus decisiones, las mujeres toman éticamente en cuenta los contextos situacionales, que exceden sus propios deseos. Nunca unx hijx es tributarix del deseo aislado de una mujer. Aunque el imaginario social dominante generaliza la idea de la suficiencia del deseo materno, este debe conjugarse con otros deseos y voluntades para hacer nacer unx hijx cuya vida no esté amenazada por los votos mortíferos que pesan sobre aquellxs que revelan la incapacidad de la sociedad para garantizar condiciones necesarias para la sobrevida de las nuevas generaciones.

Cuando la satisfacción de las necesidades y derechos socioeconómicos básicos no están asegurados para todxs, la sociedad es abortiva. En una sociedad abortiva, la maternidad es heroica.

Pero más allá de las privaciones sociales objetivas, para muchas mujeres hay motivaciones subjetivas individuales que obstaculizan o impiden la elección de la maternidad. Una de ellas es la dificultad de identificarse con sus madres, especialmente cuando estas han ejercido la función materna en estados depresivos crónicos, abrumadas por los sentimientos de desvalorización y baja autoestima que el sentido común confirma como inherentes a la posición femenina en la sociedad. Entre la mítica omnipotencia de la madre primordial y la real subordinación social y sexual de las mujeres, media un duelo difícil, que muchas nunca llegan a realizar. La falta de elaboración de este duelo impide ocupar el lugar de la madre según otros modelos y experiencias creativas, acordes con la politización y democratización actual de la vida cotidiana, que posibilitan nuevas pautas de sexualidad, procreación y crianza. Si no se reconoce la opresión constitutiva de la maternidad patriarcal, se suele repetir la maternidad oprimente.

Las actitudes y el pensamiento feminista sobre la maternidad han pasado por

distintas etapas y matices. En los 60 y 70: “que se libere a las mujeres de la tiranía de la maternidad” como umbral de la revolución feminista (Firestone, 1976); en los 80, el feminismo cultural y el feminismo de la diferencia producen como cuestión central reconstrucciones críticas valorizadoras de la maternidad; más tardíamente, la relación madre-hija se tematiza como objeto teórico y de relato confesional. El nudo común de estas posturas radica en la confianza en que los cambios sociales pueden tener un efecto directo sobre las estructuras psíquicas (Segal, 1992).

La praxis maternal produce un sujeto hijx al mismo tiempo que la mujer se produce como madre. Crea en acto la categoría de maternidad como elemento básico de su subjetividad e instituye un ideal maternal como medida de su condición de sujeto.

La forma de ejercer la maternidad se transmite. La gran mayoría de los seres humanos de cualquier género y de las mujeres de las generaciones actuales –aunque no la totalidad, ya que la función materna puede ser desempeñada por personas de cualquier género– somos hijas de mujeres que son hijas de mujeres. Si no nos identificamos con ellas, no llegaremos a constituirnos. Si no nos diferenciamos de ellas –asumiendo como precio el dolor, la culpa y el desamparo–, no llegaremos a afirmar la diferencia en nuestra genealogía. Si nuestra madre o quien nos gestó y parió no se identifica como mujer y se autopercibe de otro género, lo que se transforma es la estructura básica del parentesco heteronormativo patriarcal y cae el binarismo sexo-genérico que está en el origen material de nuestra vida y de la subordinación de las mujeres.

El don de la vida que recibimos como hijas nos habilita a transmitir de una forma propia otra maternidad.

Véase: S. Firestone (1976), La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairòs. – G. Fraisse (1996), La diferencia de los sexos, Buenos Aires, Manantial. – M. Godelier (1993), “Incesto, parentesco, poder”, El Cielo por Asalto, 5. – F. Héritier-Augé (1990), “De l’engendrement à la filiation”, Topique, 44. – P. Legendre (1990), Filiation, fondement généalogique de la psychanalyse, París, Fayard. – M. Merleau-Ponty (1970), Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral. – M. O’Brien (1989), Reproducing the World: Essays in Feminist Theory, Boulder, Westview Press. – M. Rosenberg

(1996), “Aparecer con vida”, en S. Tubert (comp.), Figuras de la madre, Madrid, Cátedra. – N. Segal (1992), “Motherhood”, en E. Wright (ed.), Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary, Londres, Basil Blackwell. – S. Tubert (1993), “La construcción de la femineidad y el deseo de ser madre”, en M. A. González de Chávez (comp.), Cuerpo y subjetividad femenina, Madrid, Siglo XXI.

MARTHA ROSENBERG

MEDIOS DE COMUNICACIÓN. Los movimientos de mujeres y feministas, y más tarde los estudios de las mujeres, feministas y de género, han demostrado un interés sostenido a lo largo de las décadas por los medios de comunicación, en tanto instituciones que ostentan una capacidad de intervención significativa en la construcción social de sentidos respecto del género, así como en la movilización de sentimientos y acciones en la esfera pública contemporánea.

Si bien los medios de comunicación contribuyen de manera primordial a estabilizar los sentidos dominantes en diferentes momentos de las sociedades, en tanto portadores de un potencial ambivalente, al mismo tiempo promueven, en dosis variables, la circulación de sentidos alternativos en la discursividad pública. En ese proceso histórico de estabilización y desestabilización de sentidos, de características contradictorias, puede localizarse la dinámica de la producción de sentidos de género y las críticas feministas hacia el sexismo y el androcentrismo mediático.

Recuperando la genealogía de los debates, en pleno auge de la segunda ola del movimiento feminista en países del norte en los años 70, la industria cultural constituyó uno de los focos de cuestionamiento por sus expresiones misóginas mediante diversas manifestaciones públicas. Por su parte, la respuesta mediática se organizó en torno a tácticas de desprestigio y banalización de las acciones feministas. De este modo, el vínculo inicial entre feminismo y medios de comunicación se fraguó desde el conflicto. Con el correr del tiempo, la incorporación puntual de temáticas feministas en las agendas mediáticas, en general, no implicó contemplar el marco explicativo de la desigualdad sexual (Laudano, 2010b).

Mientras tanto, desde el campo comunicacional, investigadoras y teóricas feministas renovaron la reflexión en torno a la pregunta fundacional de la investigación en comunicación de principios del siglo XX, referida a las posibilidades de acción de los medios en relación con sus receptores/as. Estas indagaciones se hicieron desde diferentes marcos teóricos, contemplando la dimensión de género de manera variable, a la vez que cambiando preguntas y desplazando miradas.

A continuación se desarrollan tres perspectivas distintivas desde donde se problematizó la relación entre medios de comunicación y sujetos,

específicamente mujeres, en las últimas décadas. En cada caso, se sintetizan los principales aportes, con una revisión crítica de las categorías teóricas, los contextos de producción y los procedimientos metodológicos. Si bien cada enfoque cuenta con localizaciones temporales definidas, de ello no se deduce una simple superación teórica conforme el desarrollo cronológico ni la falta de vigencia de una perspectiva respecto de la más reciente.

Enfoque determinista: los medios todopoderosos regulan la identidad femenina. En un primer momento, acorde con las posiciones teóricas predominantes en la década de 1970 con la marcada influencia del estructuralismo, la semiología y el marxismo, los análisis feministas se centraron en el estudio de las representaciones de los medios y, en particular, de las revistas femeninas como espacios de reproducción de la ideología dominante, incluyendo los esquemas organizadores de la diferencia sexual. Al respecto, existen abundantes análisis críticos, prototípicos de la época, que "develan" cómo los medios de comunicación "transmiten" y refuerzan pautas de comportamiento y expectativas diferenciadas para hombres y mujeres según los estereotipos de género, a través de los textos y las imágenes de sus diferentes formatos y espacios publicitarios, dirigidos al público en general, o bien a segmentos específicos. Las investigaciones de Michèle Mattelart constituyen los análisis representativos de esta corriente, con fuerte carga de denuncia de la ideología dominante, donde la perspectiva en torno a la diferencia sexual resulta subsidiaria del análisis de clase.

Bajo esta matriz interpretativa, se identificó incluso una "maqueta prefabricada" indistinta para las mujeres latinoamericanas en las revistas femeninas transnacionales. Descontextualizada de la realidad inmediata de cada país, Adriana Santa Cruz y Viviana Erazo (1980) entienden que la propuesta resultaba altamente política, en tanto anulaba gran parte del potencial de rebeldía de las mujeres, a la vez que promovía un sistema de valores, de modos de vida y aspiraciones capaz de desarrollar un potencial político que, en momentos de crisis, defendería el orden establecido.

Un punto crítico de estos enfoques radica en que visualizan el proceso de comunicación en un sentido unívoco y uniforme, gobernado por las reglas del momento de la producción, instancia donde se definen los sentidos preferentes. De ese modo, se adjudica a los medios una capacidad inexorable de imposición de sentidos sobre lectoras/es, que se traduce en un determinismo sobre la recepción/consumo.

Asimismo, al ostentar una noción de sujeto (mujer) poco problematizada, deviene innecesario relevar las formas de decodificación activadas en las lectoras, dado que se presumen “normatizadas” por la codificación y la eficacia de la manipulación mediática. En definitiva, los medios operarían como instituciones todopoderosas de (re)producción social, aislados de otras prácticas e instituciones culturales generadoras de sentidos.

Esta crítica de alto perfil político significó una intervención fundante respecto del androcentrismo en el campo comunicacional, a la vez que estimuló la circulación de un variado espectro de medios feministas alternativos, la “prensa propia”, para disputar los sentidos hegemónicos en danza desde larga data.

Enfoque centrado en la recepción y el consumo mediático: ¿mujeres con poder? Un segundo núcleo de debates se organizó a principios de los 80, al problematizarse la relación que se presumía fija (determinada) entre textos y prácticas de recepción/consumo. Se produjo entonces un desplazamiento desde la noción de “poder textual” hacia una valoración de las estrategias interpretativas de las audiencias. En ese sentido, con fuerte pregnancia de enfoques subjetivistas, se estimuló la investigación empírica de los contextos y las prácticas de recepción.

Producto de dichas indagaciones, numerosos trabajos dieron cuenta de las complejas y contradictorias lecturas e identificaciones que los sujetos realizan desde el consumo de productos mediáticos en diferentes momentos de sus vida, en relación con otras prácticas culturales. En ese marco, el género es considerado un organizador de sentidos significativo, aunque no exclusivo.

Estos estudios instituyeron un giro considerable en la investigación comunicacional, en tanto permitieron visibilizar que las sujetas realizan lecturas singulares en condiciones concretas, o mejor dicho, permitieron reflexionar acerca de cómo ellas participan de un proceso en doble sentido. Por un lado, son “engendradas” por las lecturas que perfilan significaciones de género preferentes, a la vez que producen significaciones en la vida cotidiana que desbordan dichas definiciones de género. Para ello se valieron de dos nociones clave. Una noción de poder no exclusivamente mediocéntrica, sino desplazada hacia el sujeto en prácticas concretas de consumo cultural dentro de otras actividades cotidianas, y una noción de sujeto, desde el posestructuralismo, como no unificado ni acabado, sino múltiple y en construcción a partir de la intersección de diferentes discursos y prácticas sociales.

Según este enfoque, entonces, los medios de comunicación propondrían una cierta gama de definiciones de género, variable históricamente, que perfila posicionamientos de género preferentes, aunque no monolíticos, mientras que los/las sujetos se identifican con ellos de manera potencialmente contradictoria y según complejos mecanismos (Laudano, 2010a). De este modo, la formulación que vincula producción mediática de sentidos y construcción de subjetividades alcanzó mayores grados de complejidad analítica.

Enfoque centrado en las revistas femeninas como articuladoras de las transformaciones culturales: ¿sentidos aggiornados para mujeres y jóvenes (pos)modernas? Un giro singular en la tradición de análisis comunicacional promovió Angela McRobbie (1998) dentro de los estudios culturales británicos, a partir de la constatación de cambios significativos en las clásicas revistas para mujeres y jóvenes. Según su análisis, desde los 90 estas se dirigen a lectoras más liberadas, reflexivas, plurales y autónomas, cuyas opiniones y necesidades son contempladas por la industria editorial, aun con las limitaciones que marcan los ingresos publicitarios.

Tras revisar su propio análisis de una influyente revista para chicas bajo el paradigma exclusivo del análisis textual con enfoque determinista, la autora sostiene que en el espacio interdiscursivo de la producción de esos materiales dos décadas después se localizan periodistas en distintas secciones y con diferentes jerarquías influenciadas por el feminismo; ya sea por los cambios generados por el movimiento social, por la inclusión de los estudios de las mujeres y el feminismo en su formación profesional universitaria y/o por sus propias experiencias de vida. En tanto periodistas y editoras que se perciben a sí mismas como parte de la comunidad para la cual escriben y se comprometen en promover transformaciones desde sus lugares, podrían considerarse intermediarias culturales.

Sin negar los condicionamientos de la competencia entre editoriales dirigidas a un mismo público, considera que las revistas representan el lugar donde coinciden –y a menudo también confrontan– los intereses de editores/as, anunciantes y redactoras. A la vez, sugiere reconsiderar la categoría de las lectoras como un espacio de proyección de las redactoras, quienes suelen ser contratadas para las secciones de las revistas sobre la base de cierta semejanza con el ideal de lectora que creen tener, ya sean revistas para jóvenes o adultas. Esto le permite afirmar que en y a través de las páginas de las revistas se construye “una comunidad imaginada” compuesta por editoras, redactoras y

lectoras.

Desde una perspectiva gramsciana de análisis cultural, McRobbie procura entender y explicar la dinámica específica del cambio social en la vida cotidiana a través de reflexiones que articulen dimensiones de lo social, lo político, lo económico, lo cultural y las implicancias de lo mediático. En ese sentido, considera necesario entender lo que sucede fuera de los medios para poder comprender lo que sucede en los medios.

Para entender cómo las ideas feministas han sido incorporadas en las prácticas institucionales de la industria editorial para mujeres, propone indagar en los complejos procesos de producción mediática, donde destaca los cambios en las prácticas cotidianas de las profesionales involucradas en sus contextos institucionales. En ese sentido, cobraría un renovado impulso el análisis de las rutinas laborales de redactoras y editoras de secciones, encargadas de tomar y negociar decisiones.

Por parte de las lectoras, sugiere realizar etnografías de lecturas capaces de dar cuenta de sus experiencias, siempre situadas y acotadas en el tiempo, conforme una noción de subjetividad fragmentada. A la vez, especifica que las respuestas generadas por ellas –no solo a las notas y ofertas de las revistas sino en un sentido más general, desde sus propias actuaciones como mujeres– no dependen nunca en exclusividad del contacto con las revistas sino de la dinámica cultural indeterminada permeada por la diferencia sexual. En ella se ponen en juego además otras vinculaciones, relaciones, participaciones en espacios e instituciones, pertenencias y creencias, junto a las definiciones de clase o sector social, orientación sexual, etnia y edad. En síntesis, este enfoque pone en relación de manera renovada las instancias dominantes del proceso comunicacional: la producción de sentidos y la recepción/consumo, a través del espacio de la producción de las revistas como un entorno de flujo y movilidad. Entre otras cuestiones, postula que las necesidades y los deseos de las lectoras son contemplados por editoras y redactoras, quienes han experimentado y son partícipes de transformaciones culturales significativas impulsadas por el feminismo en distintas dimensiones de la vida contemporánea.

Ahora bien, un punto problemático que retorna a la escena del debate comunicacional radica en la consideración de los límites concretos para las negociaciones por parte de periodistas y editoras, contemplado tiempo después por la misma McRobbie, pero sobre todo de las propuestas que las revistas son

capaces de articular respecto de las transformaciones sociales habidas o por haber para mujeres y chicas, en tensión con los objetivos comerciales de la industria. A la vez, existe una complejidad específica en torno a estas negociaciones periodísticas en espacios no específicos de mujeres feministas, aún permeados por diferentes dimensiones sexistas, ante los cuales emergen reclamos de equidad en puestos de trabajo y remuneración, así como por otro lado se designan editoras de género con distintas funciones en los medios.

Para finalizar, cabe indicar que a las transformaciones sociales impulsadas por las recientes oleadas feministas en diferentes ámbitos de lo social se suman los cambios acarreados por la digitalización de los medios de comunicación y la emergencia de las redes sociales como actores sociales con incidencia en la ecología de medios, de las cuales el ciberfeminismo se ha apropiado con gran eficacia para sus propios fines.

Véase: I. Ang (1996), Living Room Wars: Rethinking Media Audiencies for a Postmodern World, Londres, Routledge. – C. Laudano (2010a), “Mujeres y medios de comunicación: reflexiones feministas en torno a diferentes paradigmas de investigación”, en S. Chaher y S. Santoro (comps.), Las palabras tienen sexo II, Buenos Aires, Artemisa Comunicación; (2010b), “Visibilidad mediática de la violencia hacia las mujeres en Argentina (1983-2009)”, Revista Derecho y Ciencias Sociales, 3. – A. McRobbie (1998), “More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres”, en J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (comps.), Estudios culturales y comunicación, Barcelona, Paidós. – A. Santa Cruz y V. Erazo (1980), Compropolitan: el orden transnacional y su modelo femenino. Un estudio de las revistas femeninas en América Latina, Ciudad de México, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales-Nueva Imagen.

CLAUDIA LAUDANO

MEMORIA. En América Latina, el campo de prácticas de la memoria está ligado al trabajo realizado por organizaciones de derechos humanos y de víctimas de procesos represivos y de violencia política, especialmente desde la década de 1970. Si bien para la comprensión de esas experiencias inicialmente se recurrió al marco teórico europeo de estudios sobre el Holocausto (Halbwachs, Nora, Ricoeur, Agamben, LaCapra, Pollock, entre otros), en nuestra región, estas prácticas se han desarrollado creando estrategias y conceptos propios. El afrontamiento de los pasados de violencia ha generado iniciativas y políticas de memoria, tanto a nivel de los Estados como de organizaciones sociales o colectivos políticos, quienes se han implicado en el ejercicio de recordar y transmitir las experiencias vividas. El trabajo sobre la memoria que han realizado particularmente los grupos y comunidades afectadas por las violencias en contextos de dictadura o conflictos armados internos tiene propósitos asociados a la búsqueda de verdad, el juzgamiento de los responsables y la reparación de las víctimas. En diferentes grados, todos los países de nuestra región han avanzado en la construcción de políticas de memoria, verdad, justicia y reparación en relación con las graves violaciones de derechos humanos sufridas en el pasado reciente.

Pero lo que hace más singular a nuestra experiencia es la pervivencia de la memoria como práctica política y su capacidad de articulación y proyección en luchas y formas diversas del activismo: ese “resto” de la memoria se desplazó tanto hacia las comunidades indígenas, afectadas por violencias de larga data en América Latina, como hacia las demandas de reconocimiento por parte de diversos grupos oprimidos, convirtiéndose en potencial fuente de resistencia y transformaciones.

Las reflexiones políticas y teóricas se han alimentado de estos ejercicios y formas particulares de abordaje de la memoria, y al mismo tiempo los han potenciado. De este modo, se ha ido construyendo en nuestra región una praxis política que articula prácticas y conceptualizaciones.

El campo de intervenciones sobre la memoria en América Latina está ligado, necesariamente, a la vida de los organismos de derechos humanos y de organizaciones de base y comunitarias, pero también a la irrupción en la escena pública del testimonio como un género que denuncia la opresión de los pueblos de nuestro continente y los padecimientos provocados por la violencia estatal, visibiliza las desigualdades existentes y da voz a quienes no la tienen.

Los relatos que inauguran el género son Biografía de un cimarrón (1966), del cubano Miguel Barnet; Si me permiten hablar… (1977), el testimonio de la boliviana Domitila Barrios escrito por Moema Viezzer, y Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983), escrito por Elizabeth Burgos Debray. Como vemos, los dos últimos textos ponen a las mujeres en el centro de la escena testimonial: son las que preguntan y las que cuentan, pero además son las que irrumpen para tomar la palabra y evidenciar –a partir de sus experiencias personales– la historia de opresión y desigualdad vividas por sus comunidades.

En estos primeros textos el acento está puesto en la pertenencia comunitaria, para resaltar el modo en que el sujeto se relaciona con su comunidad y a la vez para señalar que las vivencias no son únicas, no le han sucedido a un sujeto de manera aislada, sino como parte de un grupo étnico, social o político.

A partir de los años 80, como consecuencia de las dictaduras militares, y con la restitución de la democracia, muchos de los sobrevivientes de las experiencias represivas y de los procesos de conflictos armados internos empiezan a dar testimonio de los acontecimientos padecidos en los centros clandestinos de detención y exterminio, en las cárceles, en el exilio; como una forma de dar a conocer "la verdad" e intentar reconstruir lo ocurrido, ante la falta de reconocimiento oficial.

Sin embargo, el testimonio es ante todo una narración en primera persona que da cuenta de una subjetividad marcada por situaciones límite. Al mismo tiempo es un relato sobre el pasado realizado en el presente y por tanto se encuentra atravesado por ese tiempo en el que el testimonio se produce. El testimonio vuelve sobre problemas del pasado a la luz de conceptos, dilemas y formas de abordaje que son propias del presente.

En el Cono Sur, la preocupación por cómo llevar adelante los procesos de transición de gobiernos de facto a gobiernos democráticos en marcos de fragilidad institucional trajo la pregunta por la "no repetición" (del autoritarismo, de la violencia estatal) y el rol de la memoria como su garante. Así, las memorias pasan a ocupar un lugar central en las transiciones. En primer término como un modo de intervención que acompaña la denuncia de los crímenes dictatoriales, la demanda de información sobre el destino de las víctimas y la búsqueda de justicia. Pero la memoria se va transformando en un objetivo en sí mismo en por lo menos dos sentidos. Por un lado el homenaje y el recuerdo activo de quienes sufrieron violencia y el avasallamiento de los derechos más

elementales por parte del Estado y sus agentes; y por otro, la creciente convicción social de que no es posible construir una sociedad democrática y justa con impunidad y, en ese sentido, la memoria asume el rol social de crear conciencia, de transmitir a las nuevas generaciones valores y experiencias de lucha, y de conectarse con los desafíos del presente. Aun durante los conflictos, la memoria resulta un instrumento de elaboración de la violencia y, a la vez, una herramienta para la demanda de justicia, verdad y cese de la represión.

Las luchas antidictatoriales que se extendieron en todo el continente desde los años 70 encontraron en el naciente paradigma de los derechos humanos un apoyo fundamental, y a las mujeres como sus protagonistas principales. Como señala Elizabeth Jelin (2017) a propósito de los estudios sobre memoria y de los estudios de género en América Latina, estos campos se fueron desarrollando de manera convergente, interrelacionada y la incorporación de estas perspectivas a la reflexión social implicó un cambio en los paradigmas interpretativos prevalentes. Se trata, en ambos casos, de enfoques que están ligados a las luchas sociales y políticas, y a las transformaciones de las sociedades latinoamericanas.

En “Historia y memoria o la marca y la huella”, Françoise Collin (2006) señala que “la transmisión a través de las mujeres y entre mujeres parece haber funcionado más en la forma de la repetición que en la de la innovación”. Deudora en este punto de Hannah Arendt, Collin identifica en la transmisión de la vida, y de todo lo que la rodea, el orden de la necesidad antes que el de la acción, la conservación antes que la innovación. La maternidad, desde esta perspectiva, constituye una categoría puramente privada, reducida a su parte biológica, mientras que la paternidad se establece como un acto simbólico, social y político.

El esfuerzo de militantes e investigadoras por reinscribir a las mujeres en la historia (historia de las mujeres, estudios de género, crítica feminista de los saberes) se ha ocupado de la tarea indispensable de analizar el lugar subordinado de las mujeres en la producción y en los espacios de poder y, a la vez, de recuperar los invisibilizados aportes femeninos a la historia colectiva. Minorizadas y a la vez infravaloradas. La historiadora Joan Scott (2012) realiza en ese sentido un ejercicio de gran potencia al analizar la participación de las mujeres en la vida política francesa desde la Revolución de 1789 en adelante en términos de las paradojas. En la demanda por igualdad que se da en paralelo a la tensión entre reconocer y traspasar la diferencia, Scott sitúa el problema clave del reconocimiento de las mujeres. No se trata, entonces, de elegir entre el

registro de la acción innovadora y el registro de aquello que se disipa en la reproducción de la vida. Entre lo que deja marca y lo que deja huella, la historia y la memoria, para usar los términos de Collin (2006): “La «historia de las vidas», historia oral para el presente y biografía para el pasado, inscribe lo general en lo singular, lo político en lo privado, la actividad en la pasividad, con el sueño imposible de no hacer distinciones en lo que está vivo. En estos procedimientos aparece el intento de no reconducir la historia a lo que marca y de escuchar en ella el rumor del tiempo”. Justamente ese es el lugar de la memoria y del testimonio.

En Argentina las figuras centrales de la memoria, las Madres de Plaza de Mayo, sostienen desde hace décadas preguntas incesantes y exigencias de justicia creando unas ritualidades políticas que exceden los modos más tradicionales de participación. Llevando los afectos al ámbito de lo público, sin proponérselo, politizaron su maternidad, y con eso la vida. En ese sentido, Jelin se pregunta si esta salida pública a partir del dolor privado podía transformar a las Madres en mujeres conscientes de sus demandas de género, y si las predisponía a luchar por estas reivindicaciones. Ciertamente, más allá del rescate del protagonismo central de las mujeres, el “género” no ha sido un operador conceptual central para leer las acciones del movimiento de derechos humanos, pero una mirada analítica retrospectiva que algunas feministas comenzaron a elaborar, ya en los primeros años de democracia, ha ubicado en ese gesto de resistencia de las mujeres del movimiento una forma de rebelión que las acercaba al feminismo aun sin plantearlo o percibirlo en esos términos. Una subjetividad que se forma en el marco de la acción y una lectura que abre nuevos sentidos para la praxis de las Madres. Los efectos de este desplazamiento pueden ser comprendidos también a partir de lo que Collin plantea sobre subjetividad y transmisión: “El feminismo de ayer y de hoy, al conceder a las mujeres el estatuto de agentes de su propia existencia y de la existencia colectiva, ha modificado las condiciones y el sentido de la transmisión que estas asumen, y más particularmente de la transmisión entre mujeres. La transmisión se convierte así en una interpelación por la que una mujer llama a la otra a aparecer y a intervenir, por la que una libertad despierta a otra; autorizándose a hablar, adquiere autoridad y autoriza; siendo ella misma, hace ser; hace ser al mundo de una manera hasta ahora inaudita, y hace ser a las demás; al exteriorizar su experiencia, inscribiéndola en objetos simbólicos –y para empezar en su discurso–, mediatiza su aportación, la objetiva y la deja en herencia para ser interpretada”.

El pensamiento feminista ha sido prolífico a la hora de trazar genealogías que le

permitan nutrir la acción política con el trabajo de las generaciones de mujeres que nos precedieron. El trabajo de las feministas negras en Estados Unidos para enlazar las demandas del presente con la memoria de las mujeres que lucharon contra la esclavitud y la genealogía trazada por las integrantes del movimiento de mujeres italiano son apenas algunos ejemplos. Luisa Passerini (2016) se refiere a la experiencia de crear una colección de entrevistas sobre la memoria del activismo de las mujeres en Italia y sugiere algunas líneas, caminos que siguieron, que se podrían seguir, con el interés de elaborar y transmitir formas de la memoria feminista que no necesariamente se nombran de ese modo. En ese camino, las feministas revisan varios aspectos de la maternidad: real, simbólica, o metafórica. Al mismo tiempo que se relacionan con sus contemporáneas, están preocupadas por establecer relaciones entre diferentes generaciones políticas de mujeres. En construir una memoria.

“Estos proyectos no han ganado la aprobación universal, todavía están surgiendo y el trabajo que he descrito está situado en este nuevo clima. También es posible que hoy en día las continuidades con el pasado no sean una amenaza como parecieron ser cuando la nueva propuesta de identidad femenina era todavía desbalanceada en la dirección de resistencia y negación del pasado. Algunos objetivos originales del feminismo ya han sido logrados; podemos afirmarnos desde la historia para continuar el proceso de reivindicación de la memoria” (Passerini, 2016).

En una línea de trabajo similar se inscribe Memoria Abierta con su colección Insumisas. A través de las voces de sus protagonistas, documentos y publicaciones, Insumisas reconstruye distintos aspectos de la memoria de la articulación entre las prácticas feministas y las del movimiento de derechos humanos. Por un lado, la genealogía de esa articulación en las acciones, los grupos, las militancias cruzadas y las discusiones. Por otro, el modo en que el movimiento de derechos humanos dejó su huella en las formas del activismo feminista. Una impronta que se puede rastrear tanto en los modos de intervención y el lenguaje como en la producción de campo de derechos humanos ampliado. El término “insumisas” que retoma esta colección ha sido usado por diferentes colectivos de mujeres que han hecho de la creatividad una forma de resistencia. Insumisas son las feministas, las Madres, la Abuelas. Insumisas son también las prácticas del movimiento de derechos humanos y del movimiento de mujeres y feminista.

Las últimas décadas han visto multiplicarse a los feminismos y una presencia

sostenida de temas propios del movimiento de mujeres y del movimiento de la diversidad en todas las agendas políticas. Se reconoce la huella del movimiento feminista en la extensión del cuestionamiento de arraigados valores patriarcales. En ese sentido, la tarea de construir una memoria para el feminismo, una memoria feminista, a través de las voces de sus protagonistas, de sus publicaciones y de su archivo es una apuesta al futuro. Ligada a la producción de un campo ampliado de lucha por los derechos humanos y la memoria.

Maisa Bascuas, Victoria Daona, Alejandra Oberti y Verónica Torras son parte del equipo de Memoria Abierta.

Véase: F. Collin (2006), Praxis de la diferencia: liberación y libertad, Barcelona, Icaria. – E. Jelin (2017), La lucha por el pasado: cómo construimos la memoria social, Buenos Aires, Paidós. – L. Klein (1985), "Las Madres de Playo o cómo quitarle la careta a la hipocresía burguesa", Alternativa Feminista. – A. Lombardi (1985, 1986), "Madres de Plaza de Mayo. Un enfoque feminista", Brujas, 9/10. – P. Oria (1987), De la casa a la plaza, Buenos Aires, Nueva América. – L. Passerini (2016), "Una memoria para la historia de las mujeres: problemas de método e interpretación", Aletheia, 7(13). – J. Scott (2012), Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944, Buenos Aires, Siglo XXI.

MEMORIA ABIERTA

MENOPAUSIA. Cese de la menstruación en la mediana edad de la mujer producido por la interrupción o una disminución importante del funcionamiento de los ovarios. Proceso paulatino, cuya señal indicadora es el cese de la menstruación, que implica la pérdida de la fertilidad. Climaterio es el período previo y posterior al cese de la menstruación, acompañado o no de síntomas físicos y psíquicos, y tiene una duración aproximada de cuatro años. Con frecuencia ocurren calores, sequedades y arrugas, que se producen a continuación de la menopausia y son consecuencia de la disminución hormonal.

Antes de que los cambios corporales produzcan impacto psicológico, son los discursos vigentes en el imaginario social los que no solo leen sino que modelan de forma denigratoria y desvalorizada el cuerpo femenino. El discurso de los cambios corporales es el discurso de la exclusión, ya que no hay una línea directa entre estos y las secuelas que se le asignan. Para considerar desde una perspectiva feminista la menopausia, se desplazó aquí el eje desde las consecuencias de los cambios corporales a la eficacia del discurso de la exclusión. Lo que es eficaz es el discurso, no las hormonas o la falta de ellas. Los penosos discursos de marginación y segregación del deseo culturalmente instalados son los que determinan el destino del cuerpo de las mujeres. La realidad, no obstante, es que la menopausia nos excluye únicamente de la posibilidad de tener hijos. No nos excluye de la sexualidad ni de la producción. Y en cuanto a la juventud –ideal paradigmático de nuestros días–, las mayores ya estaban excluidas.

La sangre. La sangre era considerada sustancia sagrada por los autores bíblicos y sustancia impura cuando abandonaba el cuerpo; secreción vinculada a los órganos sexuales. Marca los períodos más significativos de las vidas de las mujeres: pubertad, menstruaciones, pérdida de la virginidad, partos, y se relaciona con la menopausia por su ausencia.

Las mujeres se encariñan con la sangre y la añoran cuando les falta, al punto de celebrar que las terapias de reposición hormonal alienten la ilusión de recuperar el período menstrual. La ignorancia y la falta de información aumentan la vulnerabilidad y la sensación de confusión tanto cuando empiezan a sangrar como cuando la sangre se acaba. Imaginariamente, la fertilidad no solo queda vinculada a la capacidad de tener hijos sino que emerge fusionada con el ser mujer, con la aptitud de ser femenina, de ser sexualmente deseable y atractiva, arquetipos equivalentes a la juventud. Se confirma así la ilusoria asociación entre

sangre y juventud, sangre y vitalidad, que marca los límites de entrada y salida del mercado erótico-sexual; estereotipo que pretende encerrar en un universo limitado lo que realmente sucede.

La menopausia es un marcador biológico que señala la pérdida de la fecundidad, y nada más que eso. Nada más y nada menos. La mujer no puede quedar embarazada (por lo menos sin las nuevas tecnologías reproductivas). Pero ya desde hace tiempo se sabe que “entre nosotras, el deseo sexual se soltó de los ciclos reproductivos, la excitación no depende de la fertilidad. Se han disociado. La tentación puede ignorar las secreciones (a diferencia de los animales, nunca sabremos cómo es estar en celo). La disociación sexualidad/reproducción es constitutiva” (Klein, 1999). Que se termine la sangre no representa que se termine la vida ni que se acabe la sexualidad, solo que se separan definitivamente sexo y reproducción (v. ERÓTICA Y SEXUALIDAD).

Las ideas arcaicas acerca de la menstruación perturbaban su clausura. Se pensaba que el menstruo purificaba el organismo. Se temían, por lo tanto, los efectos negativos de la amenorrea. La sangre podía subirse a la cabeza produciendo calores y acabar en locura. La “melancolía involutiva”, considerada una enfermedad mental crónica, formaba parte del mito de la inestabilidad mental de las mujeres menopáusicas y fue suprimida de la lista de enfermedades mentales recién a mitad del siglo XX. Ya Hipócrates desarrollaba la hipótesis de que la menstruación era indispensable para el equilibrio interno de las mujeres. Muchos siglos después (XVII y XVIII) los médicos siguieron haciendo lo imposible para mantener la pérdida cíclica de sangre. Cuando el período cesaba pensaban que la sangre “venenosa” debía ser extraída del cuerpo de cualquier manera. Del mismo modo las hormonas “galopantes” durante los años de la menstruación y las hormonas declinantes a partir de la “edad crítica” eran consideradas las responsables de las presuntas locuras femeninas. Los supuestos a lo largo de la historia de la medicina insisten con el mismo afán en las terapias de reemplazo hormonal: consideran la menopausia una endocrinopatía y la tratan como enfermedad incurable, aunque pasible de ser controlada. No obstante, en la actualidad se prefiere evitar el tratamiento hormonal por las consecuencias sobre el organismo de sus efectos adversos.

Situaciones psicosociales. Todo lo que ocurre a las mujeres en esa época de la vida se atribuye al hecho puntual de la menopausia y se desdeñan como insignificantes los aspectos que tienen que ver con otras múltiples experiencias vitales que coexisten en el tiempo y que es imprescindible tomar en cuenta. Se

registran pérdidas importantes entre los cuarenta y cinco y los sesenta años: los hijos que se van, los que se separan y vuelven, los maridos que se van o se mueren, los padres que fallecen o enferman y se instalan como relevo de los hijos que se independizan y cuyos cuidados muchas veces suponen abandonar o posponer proyectos y alternativas largamente esperados. En el marco actual del ajuste y de las políticas globalizadas, se desvaloriza la experiencia acumulada. A partir de los cuarenta años, cuando de empleo se trata, una persona es considerada vieja. A la conocida discriminación debida al sexo se suma ahora la discriminación por la edad, lo cual constituye una importante fuente de angustia, inseguridad y estrés. Y con un modelo estético que propugna mantener la juventud y la delgadez, el proceso vital del climaterio se superpone al fantasma de la vejez y del rechazo. Todas (solas o en pareja, homosexuales, heterosexuales, bisexuales, tengan o no hijos, y cualquiera sea el sector social, la etnia, los modos de vida, la cultura y el imaginario social) son o serán menopáusicas. Todas y cada una de estas condiciones específicas atraviesan el episodio biológico e, integradas a las características individuales, lo convierten en una experiencia singular, única y absolutamente personal.

Las vicisitudes del climaterio son vividas de diferentes maneras: para algunas, la única respuesta ante las frustraciones son las quejas que resultan irritantes; en otros casos, no haber acumulado recursos sino para los otros genera agresividad y hostilidad. El darse cuenta de que no se incluyeron a sí mismas en su proyecto vital incrementa el sentimiento de haber sido defraudadas.

En la actualidad tener hijos y criarlos ya no constituye la finalidad exclusiva de la existencia femenina. No es a través de la función maternal esencialmente como se construye la identidad femenina. Pero el mito de la ecuación mujer = madre sigue teniendo una eficacia y una vigencia dignas de mejor causa (v. MATERNIDAD) y, por lo tanto, es legítimo pensar en mujeres más allá de la fertilidad, más allá de la juventud. Nuevamente la historia nos ayuda: las mujeres griegas, ante todo esposas y madres, cambiaban de estatus a la edad en que ya no eran capaces de reproducir, perdían ciertos privilegios pero escapaban a ciertas prohibiciones que marcaban su vida social. Recién podían cumplir sacerdocios específicos cuando la edad las había colocado fuera del ciclo de la reproducción (Bruit Zaidman, 1994).

Milenios más tarde, haber construido un proyecto independiente de lo familiar, sostener otros deseos, permite plantarse en el mundo de una nueva manera y metabolizar quizás las contradicciones que surgen cuando a la prepotencia del

cuerpo se une el peligroso discurso de la naturaleza.

Patologizar la vida. Hoy en día aproximadamente el 90% de las mujeres cumplen cincuenta años y más del 50% llega a los setenta y cinco años. El bombardeo publicitario (principalmente dirigido a sectores medios y altos de la población) sobre la inevitable medicalización de las mujeres alrededor de la menopausia genera una gran dependencia hacia la medicina y su tecnología, con estudios y controles costosos. Se prescriben hormonas y/o psicofármacos, análisis de laboratorio, radiografías, densitometrías, biopsia de endometrio. Según las encuestas, a esta edad existe más miedo a la enfermedad y el sufrimiento que a la muerte. Un 68% de las encuestadas teme enfermarse y solo un 35% se preocupa por su propia muerte. En cambio, un 68% teme la muerte de parientes cercanos. Solo el 3% se preocupa por no poder tener más hijos o porque aquellos hayan dejado el hogar (Kaufert, 1998). Desde los laboratorios, nos apabullan con cifras, estadísticas y aterrorizantes perspectivas de osteoporosis, infarto de miocardio, decrepitud. Sin embargo, las investigaciones más recientes muestran que las mujeres cincuentañeras se deprimen menos que las más jóvenes, pero a las mayores de cincuenta años se les recetan más medicamentos psicotrópicos que a las de otros grupos etarios y que a los varones de la misma edad. El envejecimiento es una característica de la vida. "Rostro es piel con arrugas" (Finkielkraut, 1991). La menopausia apresura o activa algunos de los procesos de envejecimiento pero no es la vejez misma. Se vinculan tan desproporcionadamente ambos procesos que terminan siendo sinónimos. Transformar los signos de la menopausia en síntomas vuelve a las mujeres más vulnerables a la medicalización y habilita pensar la menopausia como una enfermedad y no como un ciclo vital.

Las feministas atrapadas en las paradojas de la menopausia. En los últimos años las feministas –tal vez un poco tardíamente– han empezado a acercarse con creciente interés a la menopausia, y a reconocerla como etapa vital eludida en sus investigaciones y producción teórica. Se han deconstruido y cuestionado tantas prácticas y tramas opresivas y paradójicamente quedaron en este tema atrapadas por el discurso dominante en el IMAGINARIO SOCIAL (v.).

Tal vez por el pudor de descubrir el poder que da disfrutar de un cuerpo libre del riesgo, la obligación y la exigencia procreativa se ha convertido en la clave que tiende a inscribir en la subjetividad a la menopausia como defecto, falla, falta o testimonio irrebatible e incontrastable de la decadencia. Así, al "salvarse" de la marca de lo reproductivo social, las mujeres pueden empezar a transitar por un

nuevo universo, aliviadas tanto de la exigencia como de la culpa frente a esa capacidad que tanto las enaltece como las esclaviza.

“Lo que yo me pregunto es por qué las mismas mujeres que se han ocupado de dirimir cuestiones de género conocen los debates en torno a la identidad gay, se ubican en tal o cual posición respecto de la guerra de los Balcanes y hasta han sido activas ante la violación sexual, la experiencia del exilio o la cárcel, de pronto, ante la vejez, naturalizan absolutamente el discurso dominante y no cesan de describirse como víctimas” (Moreno, 1999). Esta reflexión concuerda con esta indagación, aunque perturba el deslizamiento hacia la noción de vejez, para referirse a mujeres cincuentañeras y a la menopausia. Asimismo, si transitan desde la resignación –desde ese lugar donde las contrariedades son externas e inapelables– al riesgo de crear (y no criar) nuevas posibilidades de vida para sí mismas, las mujeres podrían acoger, tal vez, el abanico de ventajas nada despreciables de un alma ardiente en un cuerpo maduro: los poderes posmenopáusicos.

Véase: S. Blasco (1997), Menopausia, una etapa vital, Buenos Aires, Paidós. – L. Bruit Zaidman (1994), “Hijas de Pandora”, en G. Duby y M. Perrot (dirs.), Historia de las mujeres, t. 2, Madrid, Taurus. – A. Finkielkraut (1991), La sabiduría del amor: ensayo sobre el pensamiento de Levinas, Barcelona, Gedisa. – P. Kaufert (1998), A Friend Indeed, Universidad de Manitoba. – L. Klein (1999), El sexo, la madre, la ciencia, la muerte y la puta, Buenos Aires, Feminaria. – M. Mannoni (1997), Lo nombrado y lo innombrable, Buenos Aires, Nueva Visión. – M. Moreno (1999), “El cambio”, suplemento “Las 12”, Página 12.

SILVIA WERTHEIN – SUSANA MALLOL – ALICIA DOTTORI FERREIRA

MENSTRUACIÓN. La palabra menstruación proviene del latín mens o mensis, que significa mes, medir, pero también luna. Lo que es más, las siguientes palabras relacionadas están ligadas a la medición de la Luna en el cielo y a la menstruación: medida, mesura, mensurable, conmensurar, dimensión, inmensidad, medidor, metro, parámetro, diámetro. Muchas ideas se han forjado a partir de la "medición de la luna".

Se ha demostrado que en la Antigüedad la medición de tiempo se desarrolló a partir de la observación femenina de la sincronicidad de la propia menstruación y de las fases lunares.

Los pueblos tribales siempre asociaron a la Luna como la causante de la menstruación y la transición entre una de sus fases a la otra siempre fue reverenciada. La palabra menstruación significaba cambio lunar pero también sobrenatural, sagrado (como en el latín sacer), espíritu, deidad. Las antiguas palabras árabes para "puro" e "impuro" se refieren a la sangre menstrual solamente.

Los maoríes sostienen que las almas humanas se hacen de sangre menstrual. Aristóteles decía lo mismo: la vida humana se hacía a partir de un "coágulo" de sangre menstrual. Plinio llamaba a la menstruación "la sustancia material de la generación". Esta noción primitiva de la formación prenatal a partir de la menstruación se siguió enseñando en las escuelas médicas hasta el siglo XVIII.

La idea básica proviene de la teoría hindú que sostiene que el abismo primordial u océano de sangre menstrual fue la manifestación, sin forma, previa a la creación del universo. Las mujeres son una copia en escala del proceso. La diosa mesopotámica Ninhursag había creado a la humanidad con arcilla mezclada con sangre menstrual y les enseñó a las mujeres un sortilegio para concebir realizado con arcilla y sangre menstrual llamado adamath (arcilla roja). El nombre bíblico Adam proviene de ese mismo hechizo. El Corán dice que Alá hizo al hombre de "sangre que fluía", pero en la Arabia preislámica el nombre Alá era el nombre de la diosa de la creación Al-Lat.

La subsistencia de los propios dioses dependía del poder milagroso de la sangre menstrual. En Grecia se lo llamaba el "vino rojo sobrenatural" que la diosa madre Hera daba en su forma de doncella Hebe. El poder místico de los dioses nórdicos provenía de la misma fuente.

En la India la bebida sagrada soma se producía a partir del batido del mar primordial, era secretado por la Vaca de la Luna, se bebía en las ceremonias de sacrificio mezclado con leche y se utilizaba como hechizo curativo. El soma era especialmente reverenciado en somvara, el lunes, día de la Luna.

Los faraones egipcios se convertían en dioses cuando bebían la “sangre de Isis”, una ambrosía llamada sa. El ideograma utilizado era el mismo que para la vulva y, pintado de rojo, simbolizaba la entrada al Paraíso.

El color rojo de la sangre menstrual era sagrado. Muchas tribus paleolíticas coloreaban de rojo sus objetos de culto y cubrían con ocre rojo los cuerpos de los muertos, creyendo que así nacerían de nuevo.

Esta actitud de reverencia indudablemente produjo un estatus social elevado en las mujeres, y los varones en muchas de las religiones con orientación masculina han tratado de emular el control del poder de la vida por medios artificiales como la circuncisión, el cortado de dedos en sacrificio, etc.

De ser respetada y sagrada en sociedades matriarcales, la sangre menstrual pasó a ser temida y odiada en las de orientación patriarcal. Las Leyes de Manú establecían que si un hombre se acercaba a una mujer menstruante, perdería su energía, sabiduría y vitalidad. El Talmud dice que si una mujer menstruante pasa entre dos varones, uno de ellos morirá.

Los brahmanes establecieron que si un hombre tiene relaciones con una mujer con el período, la pena correspondiente a esa falta es la mitad que le correspondería por “brahamanicidio”, el peor delito que un brahmán podía imaginar.

Los patriarcas persas tenían la misma tendencia y creían que se debía evitar a la mujer menstruante como al veneno, porque pertenecía al demonio. A ella se le prohibía mirar al sol, sentarse en el agua, prender el fuego del altar, etc. Hasta el día de hoy los judíos ortodoxos se rehúsan a darle la mano a una mujer por temor a que esté menstruando. Estas restricciones también cuentan para los esposos. Durante su período, una mujer no puede compartir la cama con su marido, quien no debe tocar los enseres domésticos que ella ha tocado so pena de “contagiarse” de su inmundicia (Levítico 15).

Los persas compartían la generalizada noción primitiva de que la doncella tenía su menarca por haber copulado con una serpiente sobrenatural.

Uno de los secretos de la mujer primordial y el símbolo de la serpiente era la menstruación. Los judíos copiaron el mito persa que decía que la menstruación había llegado al mundo a través de la primera mujer, Jahi la Prostituta, quien después de copular con Ahriman, la Gran Serpiente, sedujo al “primer hombre piadoso”, quien hasta entonces había vivido en el Jardín del Paraíso solo con la compañía del toro sagrado.

La tradición rabínica dice que Eva comenzó a menstruar después de copular con la serpiente en el Edén y Adam solo conoció la sexualidad cuando Eva le enseñó. Había fuertes sospechas de que el primer hijo de Eva, Caín, no era hijo de Adam sino de la serpiente.

Los cristianos heredaron esas supersticiones de impureza. Las mujeres menstruantes no podían asistir a los oficios religiosos, ni comulgar. Se debían sentir “impuras a causa de su impureza”. Las autoridades médicas creían que los demonios se producían a partir de la sangre menstrual.

Los médicos victorianos heredaron la fobia de sus predecesores y creían que si un hombre tenía relaciones con una mujer con el período, se contagiaría uretritis o gonorrea.

Hasta hoy en día las autoridades religiosas del Vaticano consideran el período menstrual uno de los impedimentos para la ordenación de sacerdotisas, quienes podrían contaminar el altar con su menstruación.

Los zoólogos modernos, sin embargo, concuerdan en que el cambio evolutivo del ciclo del estro del primate hacia el ciclo menstrual del humano implica que la libido sexual humana está dirigida hacia “algo más” que a la perpetuación de la especie.

Las hembras mamíferas subprimates solo están disponibles sexualmente durante su ovulación, que coincide con su sangrado. Además, el olor de la sangre es un poderoso signo de apareamiento y este solo tiene funciones reproductivas. En los primates superiores no humanos que menstrúan se observa un gradual cambio entre el impulso sexual y la reproducción. Ese cambio es la constante disponibilidad sexual que conduce a una experiencia sexual compartida. Ese es el significado de la sexualidad humana, no la mera impregnación de la hembra. A partir de la aparición del ciclo menstrual se registra el desarrollo evolutivo específicamente humano, el desarrollo de la mente, el simbolismo (un “niño

mental" es un niño simbólico), el reconocimiento y valorización del individuo y la organización social.

Véase: R. Briffault (1927), The Mothers, Nueva York, Macmillan. – G.J. Barker-Benfield (1976), The Horrors of the Half Known Life, Nueva York, Harper & Row. – J. Frazer (1922), The Golden Bough, Nueva York, Macmillan. – Th. Gaster (1969), Myth, Legend and Custom in the Old Testament, Nueva York, Harper & Row. – S.H. Hooke (1963), Middle Eastern Mythology, Harmondworth, Penguin Books. – R.H. Robbins (1959), Encyclopedia of Witchcraft and Demonology, Nueva York, Crown Publishers. – P. Shuttle y P. Redgrove (1978), The Wise Wound, Londres, Victor Gollancz. – B. Walker (1994), Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets, San Francisco, Harpers.

ETHEL MORGAN

MENSTRUACIÓN CONSCIENTE. Se trata de un conjunto creciente de prácticas femeninas destinadas a reconocer y recuperar el valor del ciclo menstrual como un proceso permanente, que no solo abarca la fase del sangrado, sino que consta de diferentes etapas o fases que se suceden durante el mes y que rigen a lo largo de toda la vida de una mujer. Estas prácticas, que pueden enfocarse a la salud física, mental, emocional y espiritual de las mujeres, abarcan desde "sembrar la luna", ofrendando la sangre menstrual a la tierra, hasta el uso consciente de productos de higiene femenina que generen un menor impacto para el medio ambiente.

Desde la esfera política, encontramos el activismo de la salud menstrual (o activismo menstrual), un movimiento que empezó entre los 70 y los 80 en Canadá y Estados Unidos, desafiando la autoridad médica y empoderando a las mujeres para tomar control de sus cuerpos y su salud.

A través del desarrollo de varios métodos de autoayuda, clínicas dirigidas por feministas y una plétora de recursos (como el libro Nuestros cuerpos, nuestras vidas, publicado en 1970 por el Boston Women's Health Book Collective), las mujeres comenzaron a tomar conciencia de que necesitaban empoderarse, a la vez que cuidar de su salud. Desde entonces y durante más de tres décadas, las activistas menstruales han cuestionado la seguridad y la necesidad de los productos para el cuidado femenino y reclaman que la menstruación deje de verse como un tabú. Desde su punto de vista, la menstruación es construida por el sistema patriarcal como un "problema" que necesita ser "resuelto". Las exigencias de discreción, conveniencia, modestia y limpieza, dicen las activistas, son promovidas por las industrias (si no creadas) y les cuestan a las mujeres una pérdida de su autoestima y la imposibilidad de vivir la experiencia menstrual de un modo autoafirmativo y positivo.

Las activistas resisten el uso de productos menstruales desechables comerciales porque, en su opinión, están diseñados para distorsionar la realidad de la menstruación. Los productos menstruales son promocionados para esconder el hecho de que las mujeres están sangrando al usar materiales que son enrollados, envueltos y tirados a la basura.

Ellas están preocupadas también por el alto impacto en el medio ambiente y en la salud asociados con el proceso de blanqueado usado para hacer los productos "más blancos que el blanco". Los tampones están hechos de algodón, rayón

(hecho de fibras de celulosa derivadas de la pulpa de madera), o mezclas de rayón y algodón. Un proceso de blanqueado es usado para transformar la pulpa de madera en rayón. Hasta finales de los 90, era usado gas cloro para blanquear la pulpa de madera, y este proceso producía niveles detectables de dioxina en tampones. La dioxina es parte de una clase de químicos llamados policlorodibenzofuranos (PCDF) y policlorodibenzodioxinas (PCDD). Estos elementos son estables químicamente, poco biodegradables y muy solubles en las grasas, tendiendo a acumularse en suelos, sedimentos y tejidos orgánicos, con lo cual son de fácil penetración en la cadena alimentaria. Estos han sido relacionados con la aparición de determinados tipos de cáncer, síndrome de shock tóxico, endometriosis y defectos de nacimiento, junto con otros problemas de salud. Estos componentes son fuente de mucha controversia. A fines de los 90, las marcas más importantes de tampones empezaron a cambiar a métodos libres de cloro para blanquear sus productos. Pero mientras la industria sostiene que el riesgo de la dioxina en sus productos es casi inexistente, las pruebas que han sido realizadas por los fabricantes de tampones no pueden certificar que ningún tampón sea completamente libre de dioxina, cuando se trata de un elemento que mantiene un contacto prolongado con la parte más absorbente del cuerpo.

Un movimiento que surge también en los comienzos del activismo menstrual, en los años 70, es el Free Bleeding o Sangrado Libre, que ha resurgido con fuerza en los últimos tiempos. Fue Kiran Gandhi, que corrió la maratón de Londres sin nada que retuviera su flujo menstrual, quien inspiró a muchas mujeres a interesarse sobre el tema y comenzaran a “fluir menstrualmente”.

Esta técnica significa mucho más que no usar compresas, tampones o copa menstrual, unirse al Free Bleeding constituye formar parte de una verdadera revolución sobre la conciencia personal del cuerpo de las mujeres. Implica reconectar una práctica ancestral que requiere de un aprendizaje muy profundo de conexión con el propio cuerpo y tomar conciencia de las contracciones del útero para identificar las sensaciones que preceden a la expulsión de la sangre menstrual. El flujo logra controlarse a través de los ejercicios de Kegel, que se basan en provocar contracciones en el músculo pubocoxígeo para fortalecer el suelo pélvico. En el momento en que siente el flujo a punto de caer es cuando conscientemente se dirige la contracción del músculo, para sostener la sangre hasta llegar a un lugar seguro y limpio donde soltarlo.

Otro de los aspectos englobados en el menstruar de forma consciente consiste en

integrar las fases de la ciclicidad a la vida diaria, en lugar de hacerlo del modo inverso, teniendo que adecuarse a las exigencias del patriarcado. Este despertar de la conciencia cíclica femenina se ve reflejado en la aparición creciente de terapias holísticas destinadas a resolver los traumas originados en el momento de la menarquía y que se han visto profundizados con la supresión de los ritos de pasaje, que se celebran a lo largo de la vida de una mujer, tanto como en las fluctuaciones del período mensual. Terapias de sanación psíquica, física y emocional, y rituales del útero, que incluyen el compartir experiencias con otras mujeres (v. CÍRCULO DE MUJERES), constituyen un fenómeno en permanente expansión entre mujeres de todo el mundo, que comienza a reconocer el carácter sagrado del ciclo, entendiendo que el conocer sus cuatro fases y los elementos que intervienen en ellas deviene en un modo de entender mejor las fluctuaciones hormonales que influyen no solamente en cambios de humor sino también en la expresión disminuida o amplificada de las capacidades sexuales, creativas, intelectuales, emocionales y su modo de actuar en consecuencia ante los desafíos externos. Desde esta visión, rescatada de los antiguos saberes chamánicos femeninos (v. CHAMANA), la menstruación consciente se basa en saber identificar los indicadores físicos y emocionales que se presentan en cada fase del ciclo y aprovechar sus diferencias para consolidar el reempoderamiento femenino, en lugar de sentirlas como un obstáculo para la consecución de metas personales o colectivas. Este punto de vista reconoce que dentro de cada ciclo menstrual se dan cuatro fases: menstrual, preovulatoria, ovulatoria y premenstrual, que son análogas a los ciclos de la naturaleza, reflejados en el cambio de las estaciones y en las fases de la luna. En cada una de ellas la mujer atraviesa por diferentes procesos, que al ser reconocidos, alineados e integrados a su vida de todos los días, pueden ayudarla a autoafirmarse, a encontrar un mayor equilibrio entre los diferentes aspectos de su vida y elevar el sentido de la propia valoración y de su autoestima.

Véase: C. Bobel (2006), “«Our Revolution Has Style»: Contemporary Menstrual Product Activists «Doing Feminism» in the Third Wave”, Sex Roles, 54; (2010), New Blood: Third-wave Feminism and the Politics of Menstruation, New Brunswick, Rutgers University Press. – Z. Budapest (1995), El poder mágico de las mujeres, Barcelona, Robin Book. – A. Diamant (1997), The Red Tent, Nueva York, Wyatt Books. – M. Gray (1999), Luna roja: emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual, Madrid, Gaia. – I. Leidenfrost (2011), Things We Don’t

Talk About: Women's Stories from the Red Tent, www.redtentmovie.com. – S. Román (2005), Los rostros de la diosa, Buenos Aires, Kier; (2015), De Avalon a la Cruz del Sur, Rosario, Mito; (2018), Diosas en tu vida cotidiana, Rosario, Mito; (2019), La bendición del Grial: claves para la sanación de la herida femenina, más allá del género, Buenos Aires, Autores de Argentina.

SANDRA ROMÁN

MERCADO DE TRABAJO. El mercado de trabajo es un concepto muy anclado en la cultura científico-social y en la vida económico-política; sin embargo, al dar cuenta de un segmento de la realidad, siempre resulta incompleto. Se habla de "mercado de trabajo", de "mercados de trabajo", de "mercado de trabajo interno o externo", de "mercado único o segmentado", de "mercado de trabajo dual", de "mercado de trabajo formal e informal". Así, hay quienes lo denominan "mercado de trabajo", o "mercados de mano de obra", o "mercado de fuerza de trabajo", pero con el común denominador de mercado, que es, en última instancia, donde se conjuga la movilidad y el precio de la fuerza de trabajo. Pero ¿de qué fuerza de trabajo se habla?

Si nos remontamos a la historia –que, como sabemos, fue relatada desde el universal masculino–, observamos cómo se invisibilizó la temprana presencia de la mano de obra femenina en el trabajo, así como las acciones de resistencia presentes ante su incorporación. Heidi Hartmann, en su clásico texto El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo, describe el modo en que los trabajadores se opusieron a la entrada de las mujeres y lxs niñxs al mercado del trabajo y trataron de excluirlxs, tanto de este como de los sindicatos. En lo que constituye un claro ejemplo de la articulación entre los intereses del capital y los del patriarcado en desmedro del trabajo realizado por las mujeres, buscaron que ellas permanecieran limitadas al espacio doméstico. Claramente, fue necesario que el feminismo como disciplina repusiera las voces y acciones de las mujeres, quienes, como señala Silvia Federici (2010), en plena Revolución Industrial y frente a la introducción de la maquinaria en las fábricas, fueran arrojadas junto con lxs otrxs integrantes de la familia obrera al mercado de trabajo, lo que obligó a contratar a quienes pudieran reemplazarlas en mayor o menor medida en las funciones de reproducción, insustituibles para la reproducción de la vida.

Esto es un claro ejemplo de cómo, al quedar asignadas como responsables de la reproducción familiar, el ingreso de las mujeres al mercado de trabajo se va a ver atravesado por esa condicionalidad, a la que la economista feminista Ingrid Palmer denominó como el "impuesto reproductivo". Este concepto alude al trabajo no remunerado que realizan las mujeres en el hogar, resultado del pacto patriarcal que firmaron los varones tras la Segunda Guerra Mundial por el que se consagraba al varón como proveedor económico universal de la familia y a las mujeres como cuidadoras familiares y domésticas, que las sitúa en desventaja para proyectar, acceder y desarrollarse en el plano del trabajo remunerado.

Si bien a lo largo de la historia, la conformación del mercado de trabajo se ha ido modificando, las categorías empleo, desempleo, actividad e inactividad son los supuestos que se mantienen implícitos en los enfoques tradicionales, y responden a la figura de un trabajador masculino que tiene un empleo estable, seguro y a tiempo completo. Como es de suponer, esa no es la forma de participación laboral de la mayoría de la población en América Latina, donde los niveles de informalidad son elevados; y menos aún de las mujeres y disidencias que, además de enfrentarse a un mercado de trabajo segmentado por sexos y sector social de pertenencia, asumen el trabajo familiar, con las restricciones de espacio y tiempo que ello significa.

Distintos enfoques y perspectivas teóricas, como la neoclásica, la institucionalista y la marxista clásica, señalan la existencia de una división sexual del trabajo, en tanto mecanismo que se refleja en diferencias en la participación laboral y explica la variación salarial entre varones y mujeres. No obstante, si bien las explicaciones esgrimidas para alumbrar estas inequidades pueden ser útiles en tanto brindan elementos para predecir el efecto de la división sexual del trabajo sobre el acceso, demanda, la dinámica del mercado de trabajo y los condicionantes relativos a la estructura ocupacional y sectorial, suelen proporcionar evidencias de los aspectos individuales y familiares y de las preferencias laborales, dejando por fuera los factores estructurales que dan lugar a esas desigualdades y que actúan en su reproducción.

Desde los aportes del feminismo, se da cuenta de que la forma que asume la división sexual del trabajo en las sociedades reserva lo privado y reproductivo a las mujeres, y lo público y productivo a los varones. En esta división prima la noción de complementariedad entre los sexos, basada en la existencia de roles determinados por la naturaleza, y un modelo familiar tradicional de acuerdo con el cual son las mujeres las que “deben” conciliar trabajo productivo y trabajo reproductivo.

Así, la división sexual del trabajo, entendida como el reparto social de actividades según sexo/género –que implica la existencia de procesos de sexualización en la división social y técnica del trabajo y una inserción diferenciada de feminidades, masculinidades y disidencias en los espacios de la reproducción y en los de la producción social– es, junto con el racismo, uno de los dispositivos mediante los cuales se producen y reproducen diferencias y desigualdades en la participación laboral y en las remuneraciones de la fuerza de trabajo.

Desde una mirada enfocada en la división sexual del trabajo, su lógica y sus efectos, podemos identificar las injusticias tanto al interior de cada uno de los momentos de producción y reproducción como en cuanto a la relación intrínseca entre ellos. Así, desde una perspectiva relacional de la dinámica social de acuerdo con la cual producción y reproducción son dos momentos de una misma realidad, podemos observar una matriz de conexión entre las desigualdades presentes en los mercados de trabajo y en los ámbitos del trabajo reproductivo y de cuidados. Entender las desigualdades entre feminidades y masculinidades en el trabajo implica observar qué sucede en el ámbito productivo y en el reproductivo y de cuidados, no como espacios independientes y autosuficientes, sino teniendo en cuenta los condicionantes y dinámicas de cada uno de ellos y aquellos que los conectan y entrelazan. Este abordaje se distancia de los que tienden a conceptualizar el trabajo en vinculación exclusiva con lo que se conoce y denomina en términos de “mercados laborales”. Dar cuenta de estos, entendidos como los espacios signados por la relación salarial, resulta de vital importancia, pero no es suficiente para realizar un análisis integral de las desigualdades sexo-genéricas. Dejar de lado las articulaciones existentes entre las esferas de lo tradicionalmente considerado como productivo, de un lado, y lo reproductivo, del otro, impide observar en su complejidad las segmentaciones del trabajo presentes en la actualidad y ver la totalidad de la explotación laboral bajo el capitalismo, que no comienza ni termina con el trabajo asalariado (Goren y Prieto, 2020).

Desde los feminismos se ha señalado que, bajo una pretendida neutralidad, lo que llamamos mercado de trabajo se encuentra segmentado por género, raza, sexualidad, capacidad y otros vectores de desigualdad que fragmentan la fuerza laboral e imponen modos diferenciados e interconectados de regulación de la mano de obra.

Así nos encontramos con distintas lógicas que organizan la oferta y demanda de mano de obra. El hecho de que existan ramas de actividad ocupadas por tal o cual sexo asignado nos habla del carácter no universal y desigual de la distribución de tareas y puestos de trabajo –que parecen tener sexo, clase y raza–, así como de la condición no homogénea de la fuerza de trabajo.

Focalizando en los mercados laborales, un grupo de factores que pueden explicar la persistencia de la división sexual del trabajo y las desigualdades que esta implica son las normas inscriptas en las instituciones laborales en cuanto a su contribución a la definición de la estructura de las remuneraciones y a su

incidencia sobre las brechas, esto es, sobre los diferenciales de ingresos y la distribución generizada de tareas y sectores de actividad. Para ello es importante analizar las discriminaciones directas e indirectas presentes en la legislación laboral y en los convenios colectivos de trabajo, tanto aquellas que están en la propia letra de la norma como las que, por el modelo patriarcal vigente, se concretan en forma de discriminación (Goren y Trajtemberg, 2018). Un típico ejemplo de discriminación directa presente en parte de la legislación laboral en la Argentina es el hecho de que las licencias por “maternidad” sean abonadas por el sistema de seguridad social pero que no se conciban en términos de remuneración a los efectos de computar antigüedad y aguinaldo. Un caso extendido de discriminación indirecta, por otro lado, es la distribución de las horas extra por parte de lxs empleadorxs, quienes mucho más frecuentemente priorizan a las masculinidades a pesar de no existir norma escrita que las favorezca. Este tipo de desigualdades del mercado de trabajo nos lleva a pensar necesariamente en el impacto de estas medidas de la esfera productiva sobre la reproductiva, medidas que reafirman la división sexual del trabajo en lugar de abrir brechas de posibilidad.

Pero es en esta instancia que resulta menester recordar que, en esta conformación histórica, más allá de los cambios acaecidos –“marea verde” mediante–, siguen vigentes las territorializaciones diferenciadas entre las tareas consideradas como típicamente femeninas o masculinas, las cuales se replican al interior de los mercados de trabajo, y que dan cuenta de la eficacia de los estereotipos de género. Así, trabajadorxs con ciertos perfiles, en términos de las “oportunidades” que ofrece el “mercado”, son “demandadxs” y/o se “ofrecen” en determinados segmentos y, a su vez, estos segmentos se van consolidando a partir de los perfiles de lxs trabajadorxs que se desempeñan allí. De esta manera, se van configurando territorios laborales femeninos y masculinos, con demarcaciones que raramente se desdibujan.

La demarcación de territorios hace referencia a la segregación horizontal y vertical de los mercados de trabajo. Las personas se insertan en las ramas de actividad tradicionalmente consideradas como naturales para uno u otro género, y esto reafirma la frontera entre dos terrenos considerados como bien diferenciados, aunque las prácticas demuestren lo contrario. Las mujeres se concentran en mayor medida en ramas de actividad tales como servicios personales, servicio doméstico, comercio, hotelería, gastronomía, enseñanza y servicios de salud, mientras que los varones se concentran en mayor porcentaje en la industria y el comercio.

A su vez, al interior de estos espacios, la mayoría de ellas desarrollan tareas atribuidas de manera estereotipada a lo femenino, es decir, aquellas con menor reconocimiento y valor social y económico. De este modo, los distintos segmentos que estructuran el "mercado laboral" y en los que se agrupan distintos perfiles de trabajadorxs se caracterizan por condiciones laborales desiguales y remuneraciones fuertemente diferenciadas. En el marco de dicha segmentación, y con independencia de los niveles educativos alcanzados, se registran diferencias en cuanto a la inserción laboral vinculadas con la calificación de las actividades a desarrollar; por ejemplo, se observa que las mujeres asalariadas trabajan principalmente efectuando tareas no calificadas y operativas, al tiempo que se encuentran subrepresentadas en posiciones jerárquicas, de liderazgo y conducción, fenómeno conocido como TECHO DE CRISTAL (v.).

La segmentación de los mercados laborales contiene, en el contexto más amplio de la división sexual del trabajo, algunos de los factores explicativos de las brechas salariales por género que, más allá de asumir dimensiones diferentes según si hablamos de trabajo registrado o no registrado, o en función de distintas territorialidades, procedencias sociales, etc., son desfavorables para las mujeres y disidencias. Asimismo, la segregación laboral sexo-genérica conlleva efectos negativos no solo en un plano objetivo, sino también subjetivo: esta valoración diferencial se traduce en relaciones sociales desiguales, con una fuerte impronta en términos de falta de reconocimiento; produce y recrea asignaciones identitarias que colocan a las mujeres y disidencias en posiciones minusvaloradas, en el marco de un ejercicio de poder que pondera de manera privilegiada determinadas tareas en función de su asociación con ideas de productividad y supuesto aporte social, ligadas al modelo de masculinidad.

Entonces, al abordar los mercados de trabajo con perspectiva de género se tornan evidentes sus desigualdades y segmentaciones, lo cual nos lleva a indagar las articulaciones con el trabajo reproductivo, doméstico y de cuidados. De modo inverso, al poner el foco en este último, se vuelve central el análisis del trabajo considerado como productivo. Esto se da en un contexto en el cual la evidencia histórica indica que la incorporación de la mano de obra femenina al trabajo asalariado no ha redundado en un cambio profundo de los roles estereotipados asimétricos de género, ni en el mercado de trabajo, ni en las tareas reproductivas y de cuidados, sino que más bien reforzó la carga laboral de las mujeres.

Véase: A. Andújar (2017), “Historia social del trabajo y género en la Argentina del siglo XX: balance y perspectivas”, Revista Electrónica de Fuentes y Archivos, 8(8). – S. Federici (2010), Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de Sueños. – N. Goren y V. L. Prieto (2020), “Desigualdades sexo-genéricas en el trabajo. Las agendas sindicales feministas”, en N. Goren y V. L. Prieto (eds.), Feminismos y sindicatos en Iberoamérica, Buenos Aires, Edunpaz-Clacso. – N. Goren y D. Trajtemberg (2018), “Brecha salarial según género. Una mirada desde las instituciones laborales”, Análisis, 32.

NORA GOREN

MICROMACHISMOS. Este término –inexistente según el diccionario de la Real Academia Española– fue acuñado a principios de los años 90 por el psicoterapeuta argentino Luis Bonino. Con este concepto, designa a las sutiles e imperceptibles maniobras y estrategias de ejercicio del poder de dominio masculino en lo cotidiano que atentan en diversos grados contra la autonomía de las mujeres y feminidades. Hábiles artes, trucos, tretas y manipulaciones con los que los varones –principalmente en su expresión normativa, cisheterosexual– intentan imponer a las mujeres sus propias razones, deseos e intereses en la vida cotidiana. Sean estos mecanismos ejecutados de forma consciente, intencional, deliberada o no, lo importante es comprender el entrenamiento de los varones en estos por efecto de aprendizaje de la masculinidad normativa en una sociedad patriarcal. O bien, podríamos decir, como resultado de la socialización en el dispositivo de masculinidad que introdujimos en la entrada sobre MASCULINIDAD(ES) (v.).

El concepto surge en una época en la que comienza a estudiarse en profundidad y denunciarse internacionalmente la violencia contra las mujeres en sus diversas formas. A fin de siglo ya se encuentra difundido en varios países de habla hispana en contextos psicosociales y feministas, enfatizando su carácter de microviolencia de género. Desde 2010 comienza a utilizarse por variados movimientos sociales feministas y antipatriarcales. Diversxs autorxs han denominado a algunos de estos comportamientos pequeñas tiranías, violencia de muy baja intensidad, machismo invisible o sexismo benévolo. Pero el nombre de micromachismos es el que ha cobrado mayor popularidad.

Si bien, como tantos aportes teóricos, el concepto se ha ido desplazando de su origen para ser reapropiado en diversos contextos, por variedad de actorxs, para analizar escenarios diversos y con múltiples intencionalidades, puede ser útil situar la emergencia y desarrollo de esta conceptualización por parte de Luis Bonino.

En lo personal y profesional, el autor destaca tres situaciones relevantes: en primer lugar, la convivencia en pareja con una mujer feminista –Susana Covas–, que le ha marcado siempre límites a sus intentos de retención de poder genérico; en segundo lugar, su trabajo como psicoterapeuta, en el que, con una mirada feminista, pudo comprender malestares padecidos por las mujeres derivados de los comportamientos de dominio ejercidos por sus parejas masculinas, así como la construcción y cristalización de posiciones de autoculpabilización femenina e

inocentización masculina. Finalmente, él resalta la influencia teórica de cuatro autores de la sociología crítica francesa: Maurice Godelier, con sus reflexiones sobre los “secretos de los poderosos”, parte integral de la educación masculina “para el privilegio”; Pierre Bourdieu y sus estudios sobre el entrenamiento de los hombres en “la mirada del dominante” que naturaliza su posición, ocultando la jerarquía de género y desresponsabilizándose de sus efectos; Michel Foucault y su conceptualización de la microfísica del poder, y Leo Thiérs Vidal, con su apelación a los varones “expertos en género” para que visibilicen y escriban sobre sus saberes específicos en tanto dominantes.

Es necesario aclarar que el estudio de los micromachismos por parte de este autor es situado en el marco de la pareja heterosexual “moderna”. En este sentido, nos habla de comportamientos ejercidos por varones que han abandonado el “machismo puro y duro” de generaciones precedentes (el autor habla desde España, donde reside desde hace veinticinco años) y que se autoperciben como “no machistas”. Asimismo, hay que destacar que su focalización conceptual/descriptiva deriva de su objetivo prioritario de contribuir a crear conocimiento destinado a que las mujeres puedan advertir, desenmascarar y resistir comportamientos que atentan cotidianamente contra su autonomía, así como para desafiar a los hombres “no machistas” a que asuman su responsabilidad en cuanto a la reproducción de la desigualdad de género y se posicionen éticamente y sin autocomplacencias en la práctica de la igualdad con las mujeres en lo cotidiano. Sucesivas reconceptualizaciones de sus aportes se perfilan en sus textos. En ellas cobra un lugar preferente la retroalimentación de sus lectorxs (clasificación siempre provisoria) de los micromachismos:

1) Utilitarios: tratan de forzar la disponibilidad de las mujeres aprovechando y explotando la tendencia a hacerse cargo del ámbito de lo doméstico y el cuidado inoculada por la socialización femenina en el sistema patriarcal. Vampirizan energías y reservas emocionales y actúan por omisión y delegación de la responsabilidad que debería ser compartida, fundamentalmente en el ámbito doméstico. Las impericias selectivas, la sobrevaloración de logros y el énfasis en el reparto de tareas invisibilizando su gestión son algunas de ellos.

2) Encubiertos: intentan forzar la disminución de la autoestima femenina. Ocultan su objetivo y de ahí su efectividad. Entre ellos: creación de falta de intimidad (silencio, aislamiento y malhumor manipulativo, avaricia de reconocimiento y disponibilidad), negación de lo evidente, utilización de la mentira, seudonegociación, inocentización y culpabilización a la mujer,

autojustificación.

3) De crisis: intentan forzar la permanencia en el statu quo genérico desigualitario cuando este se desequilibra en detrimento del varón, ya sea por pérdida de control y dominio de su parte, ya sea por aumento de la autonomía de las mujeres. Algunos ejemplos: la resistencia pasiva y distanciamiento, darse tiempo, ganar por cansancio; aguantar el envite o refugiarse en el estilo desechando la crítica recibida por la forma en que fue enunciada.

4) Coercitivos: intentan forzar repliegue femenino en el uso de su libertad, tiempo, espacio y capacidad de decisión, a través de distintas formas de intromisión y coerción, imponiendo de modo "directo" la lógica de vida masculina. Ellos usan la fuerza moral, psíquica, económica o de personalidad (no física). Algunos hacen uso expansivo-abusivo del espacio físico, los ritmos vitales y el tiempo para sí y apelan a la superioridad de la lógica viril. Tienen efectos inadvertidos, "pequeños" en todas sus modalidades, pero no irrelevantes ni banales, sino al contrario: es difícil percibirlos y por lo tanto oponerles resistencia, así como ver sus efectos en las mujeres y desafiar la impunidad con que se ejercen. El uso combinado y reiterativo crea un clima más o menos "tóxico" que atenta contra la autonomía e integridad psicológica de las mujeres generando condiciones para perpetuar la disponibilidad de la mujer hacia el varón, y evitar lo inverso. Su habitualidad suele crear una distorsión perceptiva que expone a las mujeres que los sufren a situaciones de mayor vulnerabilidad frente a diversas formas de violencia machista. Sus efectos, aunque de menor intensidad, resultan similares a las consecuencias resultantes de una sistemática exposición ante situaciones de control y abuso.

Véase: L. Bonino (2008), "Micromachismos: el poder masculino en la pareja moderna", en J.A. Lozoya y J.M. Bedoya (comps.), Voces de hombres por la igualdad, vocesdehombres.wordpress.com; (2017), "Micromachismos. 25 años después. Algunas reflexiones", Píkara Magazine, 25 de septiembre. – L. Fabbri (2014), Micromachismos, Observatorio de Género en la Justicia de la Ciudad de Buenos Aires, boletín núm. 3.

LUCIANO FABBRI

MITO. El mito es una narración que explica un hecho o la organización de una norma según un relato fundacional que, desde hace pocos siglos, ha dejado de creerse verdadero, aunque sigue influyendo en los juicios y las identidades.

Antes, cuando la razón narrativa no era considerada inferior a la razón argumentativa, el mito tenía el mismo valor explicativo que un discurso lógico. Contenía una verdad y nadie lo objetaba. Hoy los mitos siguen existiendo y actúan sobre el imaginario a pesar de que en el lenguaje popular la palabra empiece a ser considerada sinónimo de algo mentiroso, poco creíble, perteneciente a una época anterior al desarrollo científico.

Míticas eran las diosas y sus actos, tanto como las mujeres en relación con la trascendencia y como los hombres con la organización social. Lo importante del mito es que se trata de una construcción imaginaria que no puede ubicarse en el plano de la inmanencia, pues habla de lo más antiguo y profundo de una cultura o de una experiencia religiosa concreta. Gracias a los mitos se sabe que las religiones no pueden ser universales, porque cada cultura tiene sus símbolos y sus narraciones parciales e interpretativas. No hay mitos totales ni eternos. Cuando una cosmovisión se modifica, los mitos anteriores se reorganizan. Ahora bien, cuando una cosmovisión se modifica por la imposición de una violencia externa, la reorganización reelabora elementos de resistencia.

Entre los mitos de la modernidad (a partir de su forma absolutista y colonialista) está la configuración de una realidad de opresión contra las mujeres y los hombres que podían feminizarse: los campesinos, los indios, los pobres. Según los mitos de la modernidad, las mujeres (y los feminizados) no podían defenderse, organizarse ni representarse. Eran portadoras de un cuerpo pecaminoso, capaz de reproducirse allende las barreras de clase y raza construidas por una cultura de dominio. Se relacionaban con la naturaleza, es decir, con el diablo, y se convertían en brujas al desentrañar sus secretos. A pesar de su tono condenatorio, los mitos contra las mujeres revelaban el poder que los hombres temían y el miedo que ellas les despertaban.

La modernidad, en sus diferentes fases, construyó relatos que explicaban la inferioridad de las mujeres, porque estas eran realmente vejadas, torturadas y asesinadas por sus aparatos legales, educativos, económicos y religiosos. Mitos acerca de la virginidad, la voracidad sexual, la histeria se construyeron mediante discursos filosóficos y científicos, tanto como a través de la poesía amorosa,

verdadero vehículo de inferiorización femenina. Esos mitos intentaban, como todos, explicar el porqué de las cosas y alcanzaron cierto éxito hasta que las mujeres tuvieron la fuerza de cuestionarlos. Pero nunca pudieron acallar otros muchos relatos que hablaban de una antigua libertad y dominio de las mujeres.

Los mitos más antiguos de casi todo el mundo describían diosas creadoras y tesmóferas, es decir, diosas o heroínas legendarias que con sus actividades iniciaron las culturas o algunas de sus manifestaciones fundamentales (el cultivo del gusano de la seda en China, la alfarería en Mesoamérica, la cestería en la Amazonia, el tejido en la antigua Grecia).

En un principio, todos los mitos eran religiosos: relatos orales o literarios de un acontecimiento originario en el que actuaban las diosas. Su función era conectar a las mujeres y los hombres, cuya experiencia del ser es limitada, con lo trascendente y con la fundación de la realidad.

De este modo, un mito es en sí una realidad cultural. Lo histórico en él no es el acontecimiento narrado sino la realidad que interpreta. Al usarse, el relato mítico se hace verdadero, aunque científicamente se sabe que es una creación poética que va de la realidad a su glosa.

Primero está el mundo y después se elabora el relato de cómo se construye: el tejido es anterior a Ariadna, quien interpreta y simboliza a todas las tejedoras. Por lo tanto, mito e historia no pueden oponerse porque no pertenecen al mismo plano: el primero parafrasea y no describe, relata algo que está fuera de lo comprobable. Más aún, en muchas ocasiones, el mito transignifica, ocultando el acontecimiento. La Coyolxauqui mexica y la María cristiana son mujeres aparentemente sumisas a la necesidad de engendrar un dios masculino, pero no pueden esconder su poder de dar la vida sin necesidad de colaboración masculina (v. DIOSA).

Véase: M. Detienne (1985), La invención de la mitología, Barcelona, Península. – C. Iglesia (1992), “La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera”, en A. Farge y N. Zemon Davis, Historia de las mujeres: del Renacimiento a la Edad Moderna, t. 3, Ciudad de México, Taurus. – A. Iriarte (1991), Las redes del enigma: voces femeninas en el pensamiento griego, Madrid, Taurus.

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI

N

NARCISISMO. Concepto acuñado por Sigmund Freud, quien inicialmente lo utilizó para explicar la elección homosexual de objeto de amor, realizada a semejanza del sí mismo (Laplanche y Pontalis, 1981). Más adelante, consideró la existencia de una fase del desarrollo evolutivo, donde el infante ha emergido del autoerotismo, pero todavía no es capaz de amar a un objeto exterior, e inviste con amor a su propia imagen. En 1914, en "Introducción del narcisismo", incluye el concepto en la teoría psicoanalítica. En las psicosis, el yo retira su libido de los objetos del mundo y la vuelve hacia el sí mismo. De modo que el narcisismo ya no es solo un período evolutivo, sino una tendencia psíquica permanente hacia el retorno de la libido, energía psíquica de origen sexual, sobre la imagen de sí. Sin embargo, la investidura amorosa del sí mismo deriva de un vínculo con otro: el narcisismo constituye en última instancia la interiorización de una relación. El otro primordial es la madre, y las versiones acerca del ser humano aislado, que solo logra percibir trabajosamente al semejante, se basan en la negación de la dependencia inicial con respecto de otro ser humano, que es una mujer (Flax, 1995).

Uno de los aspectos controvertidos por las teóricas feministas, consiste en la idea freudiana acerca de que las mujeres son más narcisistas que los varones (Freud, 1980). Según piensa el creador del psicoanálisis, la capacidad de amar e idealizar al objeto amoroso es masculina; las mujeres, en especial las más bellas, solo se aman a sí mismas y disfrutan de ser amadas. ¿Cómo logran entonces querer a sus hijos? La naturaleza ha creado una treta para lograrlo: el hijo es amado porque fue parte de su cuerpo, y por lo tanto resulta asimilado al Yo. Esas afirmaciones fueron efecto de los prejuicios misóginos de Freud, que ubicó a las mujeres del lado de la perversión, la psicosis y el egoísmo, mientras que los varones fueron considerados como afines con la neurosis, la salud y el altruismo (Meler, 1987).

Algunas teorías psicoanalíticas contemporáneas asignan gran importancia a la constitución de la imagen de sí y a la autoestima. Dentro de esa tradición teórica, una psicoanalista argentina, Emilce Dio Bleichmar (1985), realizó un estudio sobre la histeria donde se amalgaman la perspectiva psicoanalítica con los aportes del feminismo. Consideró a los síntomas histéricos como expresión del malestar femenino en la cultura patriarcal. Las inhibiciones sexuales que acompañan a una apariencia seductora se explicarían por una búsqueda sintomática de restaurar su estima de sí, dañada por el hecho de ser consideradas solo en su condición de objetos del deseo masculino, y, a la vez, denigradas si expresaban sus propias aspiraciones pulsionales. De ese modo, un estudio sobre

el narcisismo de género recurrió al concepto freudiano de narcisismo de un modo alternativo, muy alejado por cierto de los sesgos sexistas del creador del psicoanálisis.

Ese estudio pionero abre el camino para indagaciones actuales vinculadas con el modo en que la constitución de la imagen de sí de las mujeres, los sujetos feminizados, o en términos generales, cualquier persona vulnerable a la discriminación social, puede constituirse de modo deficitario, promoviendo una fragilidad emocional. El narcisismo implica un amor a la imagen del sí mismo, la autoestima, que sostiene al sujeto cuando enfrenta adversidades, ya sea que deriven de fracasos en sus desempeños, o de la pérdida de la existencia o del vínculo con personas queridas. El retiro de los afectos que invisten las relaciones con los otros y el repliegue sobre el sí mismo han sido patologizados, pero, en ocasiones, constituye un recurso que promueve la salud mental (Meler, 1996). Su contrafigura es la extrema dependencia amorosa con respecto de sus compañeros, que caracteriza a algunas mujeres tradicionales, y que ha sido objeto de análisis feministas que la consideraron como un recurso intersubjetivo para reciclar la dominación social masculina (Norwood, 2014).

Véase: E. Dio Bleichmar (1985), El feminismo espontáneo de la histeria, Madrid, Adotraf. – J. Flax (1995), Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios, Madrid, Cátedra. – S. Freud (1980), “Introducción del narcisismo”, en Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu. – J. Laplanche y J. B. Pontalis (1981), Diccionario de psicoanálisis, Barcelona, Labor. – I. Meler (1987), “Identidad de género y criterios de salud mental”, en M. Burin et al., Estudios sobre la subjetividad femenina: mujeres y salud mental, Buenos Aires, GEL; (1996), “Psicoanálisis y género: aportes para una psicopatología”, en M. Burin y E. Dio Bleichmar, Género, psicoanálisis, subjetividad, Buenos Aires, Paidós; (2017), “Relaciones amorosas en el Occidente contemporáneo: encuentros y desencuentros entre los géneros”, en I. Meler (comp.), Psicoanálisis y género: escritos sobre el amor, el trabajo, la sexualidad y la violencia, Buenos Aires, Paidós. – R. Norwood (2014), Mujeres que aman demasiado, Madrid, Penguin Random House.

IRENE MELER

NI UNA MENOS. Es una consigna que revitalizó al movimiento feminista en la Argentina a partir de 2015. Surgió como grito colectivo, de hartazgo, para decir basta a la violencia machista y su expresión más extrema, los femicidios, frente a una realidad que reflejaba que en el país una mujer era asesinada por ser mujer cada 30 horas. Esa rebeldía, que se expresó con masivas movilizaciones callejeras, con fuerte presencia de jóvenes y adolescentes, como si fuera un efecto de mareas, se contagió a otras regiones, con más potencia en países de América Latina y el Caribe. Finalmente, la sociedad se apropió del lema y Ni Una Menos se convirtió en un movimiento social, que se articula en torno a asambleas, que han generado distintas acciones en los últimos años.

La primera marcha convocada con la consigna Ni Una Menos se hizo el 3 de junio de 2015. Desbordó las expectativas. Fue multitudinaria, frente al Congreso argentino, con réplicas en alrededor de ochenta ciudades del país. Desde entonces, el 3J quedó inscripto en el calendario de los derechos humanos en el país y cada año el movimiento de mujeres, lesbianas, travestis y trans en la Argentina vuelve a salir a las calles. En la conmemoración de 2020, como consecuencia de la pandemia por la covid-19 y la cuarentena impuesta en ese momento en la Argentina, por primera vez la fecha se celebró con activismo virtual a través de las redes sociales.

A partir de la primera convocatoria, se conformaron distintas colectivas Ni Una Menos a lo largo y ancho de la Argentina, que fueron promoviendo acciones para denunciar las violencias machistas y la opresión que ejerce el patriarcado sobre las mujeres y otros cuerpos feminizados, y exigir políticas públicas para prevenirlas y erradicarlas.

En esa senda, se convocó –junto a sindicatos y otros espacios feministas– al Primer Paro Nacional de Mujeres el 19 de octubre de 2016, tras el brutal femicidio de Lucía Pérez, de dieciséis años, ocurrido en la ciudad balnearia de Mar del Plata, ubicada a unos 400 kilómetros de la capital de la Argentina: la adolescente fue drogada y violada. En distintos lugares de trabajo, las mujeres vistieron de luto e interrumpieron sus labores entre las 13 y las 14 para salir a las calles, participar de un “ruidazo” o concentrarse en el hall de los edificios en los que trabajaban. La protesta convocada bajo los lemas #NosotrasParamos, #NiUnaMenos y #VivasNosQueremos tuvo eco en las principales ciudades del país y también en otros países latinoamericanos, como Uruguay, México y Chile.

Unos días antes, el 3 de octubre, organizaciones feministas en Polonia habían realizado un paro de mujeres para protestar contra una reforma que pretendía imponer restricciones al acceso al aborto en ese país.

Fue el preámbulo para el llamamiento al Primer Paro Internacional de Mujeres, el 8 de marzo de 2017, en el marco del Día Internacional de la Mujer Trabajadora. La huelga se articuló con más de cincuenta países latinoamericanos, europeos y Estados Unidos. La medida de fuerza, inédita, buscó denunciar la desigualdad histórica de las mujeres en la sociedad y sus múltiples consecuencias: desde las violencias machistas y los femicidios hasta las muertes por abortos inseguros, el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado, que recae mayoritariamente sobre sus espaldas, la brecha salarial en relación con los sueldos masculinos y la precarización laboral. Las demandas tuvieron su propia impronta y modalidad de adhesión en cada lugar, con un denominador común: fue una respuesta a la violencia social, legal, política, moral y verbal experimentada por las mujeres y otros cuerpos feminizados en distintos territorios y latitudes. El 8M quedó también inscripto como efeméride feminista para repetir cada año otro paro internacional de mujeres.

Desde 2015, el movimiento Ni Una Menos fue ampliando la agenda de reclamos y empujó un reflorecimiento del feminismo en el país, con un rostro más joven y popular, que busca permear las bases de la desigualdad y transformarla. Desovillar la madeja de inequidades económicas, políticas y culturales para desarmar sus fundamentos y poner en juego modos de vida alternativos a los moldes que prescribe el patriarcado. Porque entiende que la otra cara de la violencia machista es la discriminación histórica de las mujeres y otras identidades femeninas en la sociedad, en todos los ámbitos de sus relaciones interpersonales.

El movimiento Ni Una Menos fue impulsado por un grupo de periodistas, escritoras, activistas y artistas. Prendió la chispa la noticia del hallazgo del cuerpo de Daiana Ayelén García, una adolescente de diecinueve años, el 16 de marzo de 2015. Estaba desaparecida desde hacía cinco días. Su cadáver, semidesnudo, apareció en una bolsa de basura en un descampado de la localidad bonaerense de Lomas de Zamora. El hecho generó conmoción en la sociedad. Ese día, se cumplían diez años de la desaparición de una estudiante universitaria de la Ciudad de Buenos Aires, Florencia Pennacchi. La conjunción de ambos episodios empujó al grupo de periodistas, escritoras y artistas a convocar a una maratón de lecturas, el 26 de marzo, para visibilizar la violencia machista y

expresar su bronca contra los femicidios. En esa convocatoria se usó por primera vez la consigna Ni Una Menos. Se tomó de una frase acuñada por la poetisa y defensora de los derechos humanos mexicana Susana Chávez, que en 1995 inició protestas contra los femicidios en Ciudad Juárez, y en sus intervenciones públicas solía decir “Ni una mujer menos, ni una muerta más”. Chávez fue víctima de femicidio en 2011. La maratón de lecturas se hizo en la plaza Boris Spivacow, detrás de la Biblioteca Nacional de la Ciudad de Buenos Aires. Entre sus participantes, estuvieron familiares de víctimas de femicidio.

La mecha se terminó de prender cuando en la mañana del 11 de mayo de ese año, fue encontrado el cadáver de otra adolescente, Chiara Páez, de catorce años, en la localidad de Rufino, provincia de Santa Fe. Estaba enterrado en el patio de la casa del novio, de dieciséis años. Su familia la buscaba desesperadamente desde el día anterior. Chiara fue asesinada a golpes. Estaba embarazada de tres meses. Por su femicidio poco más de un año después sería condenado a veintiún años de prisión el novio.

El femicidio de Chiara volvió a encender la indignación social en el país frente a la violencia machista. Las redes sociales se convirtieron en caja de resonancia. “Actrices, políticas, artistas, empresarias, referentes sociales… Mujeres todas, no vamos a alzar la voz? NOS ESTÁN MATANDO”, publicó en su cuenta de Twitter una periodista. La convocatoria interpeló a otras colegas suyas, que se fueron sumando al llamado, al que adhirieron organizaciones de mujeres y colectivas feministas, que venían hace años denunciando la violencia machista y acompañando a víctimas y a familiares de femicidios.

De la catarsis en redes sociales se pasó a la organización de una marcha. Se hicieron reuniones entre periodistas, comunicadoras y referentes de ONG de mujeres y se fijó el 3 de junio por la tarde para realizar una movilización frente al Congreso de la Nación. Mientras se viralizaba la convocatoria, se sucedían durante el mes de abril más femicidios con un alto impacto en los medios: un joven de veinticinco años secuestraba a su novia, de la misma edad, y se lanzaba con ella en un auto al lago Lácar, en San Martín de los Andes, provincia de Neuquén; otro hombre corría a su novia por las calles del barrio porteño de Puerto Madero –uno de los más exclusivos de la ciudad– y la mataba con un cuchillo; y en una confitería del barrio de Caballito, de clase de media, otro hombre asesinaba a una exnovia de su adolescencia delante del mozo y casi un centenar de comensales, dándole siete puñaladas y degollándola. La cara más extrema de la violencia machista se exhibía obscenamente a la vista de todos.

Hasta ese momento, el reclamo histórico contra la violencia machista había estado anclado en el ámbito del movimiento de mujeres. La convocatoria de Ni Una Menos puso la problemática en primer plano. Y tuvo un apoyo inédito de figuras públicas –como jugadores de fútbol, actores, artistas, periodistas, deportistas, dirigentes políticos y sindicales– que favorecieron la difusión de la convocatoria, que se potenció con ilustraciones de historietistas famosxs, que simbolizaron con su pluma el lema Ni Una Menos. Los dibujos se viralizaron en redes sociales.

Más de 300 mil personas, entre gente suelta, de organizaciones de mujeres, de derechos humanos, sindicatos y partidos políticos, salieron el 3 de junio de 2015 a las calles para decirle “basta” a la violencia machista y a los femicidios. La concentración principal fue frente al Congreso, pero hubo réplicas en todas las provincias. El grito fue unánime y marcó un hito. El reclamo se resumió en nueve demandas, que se leyeron en la marcha:

1. Instrumentación en su totalidad y con la asignación de presupuesto acorde de la ley 26.485, “Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales”. Puesta en marcha del Plan Nacional que allí se establece.

2. Recopilación y publicación de estadísticas oficiales sobre violencia hacia las mujeres incluyendo los índices de femicidios.

3. Apertura y funcionamiento pleno de Oficinas de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia en todas las provincias, con el objeto de agilizar las medidas cautelares de protección. Federalización de la línea 137.

4. Garantías para la protección de las víctimas de violencia. Implementación del monitoreo electrónico de los victimarios para asegurar que no violen las restricciones de acercamiento que impone la Justicia.

5. Garantías para el acceso de las víctimas a la Justicia. Atención de personal capacitado para recibir las denuncias en cada fiscalía y cada comisaría. Vinculación de las causas de los fueros civil y penal. Patrocinio jurídico gratuito para las víctimas durante todo el proceso judicial.

6. Garantías para el cumplimiento del derecho de la niñez con un patrocinio jurídico especializado y capacitado en la temática.

7. Creación de más hogares/refugios en la emergencia, hogares de día para víctimas, y subsidio habitacional, con una asistencia interdisciplinaria desde una perspectiva de género.

8. Incorporación y profundización en todos los currículos educativos de los diferentes niveles de la educación sexual integral con perspectiva de género, la temática de la violencia machista y dictado de talleres para prevenir noviazgos violentos.

9. Capacitaciones obligatorias en la temática de violencia machista al personal del Estado, a los agentes de seguridad y a los operadores judiciales, así como a profesionales que trabajan con la temática de violencia en diferentes dependencias oficiales de todo el país.

El movimiento Ni Una Menos se expandió hacia otros países de la región, en los que a partir de 2015 también hubo manifestaciones contra los femicidios, como Uruguay, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Chile, Paraguay, e incluso España, Francia e Italia.

La toma de conciencia que generó la convocatoria se empezó a observar en las líneas de atención a víctimas: en la de la Ciudad de Buenos Aires las llamadas aumentaron un 300% en las semanas previas a la marcha. Y la línea gratuita 144, que recibe consultas y denuncias de todo el país, de un promedio de 1000 llamados diarios pasó a 13.700, según informó el diario Página 12 en su edición del 7 de junio de 2015.

El impacto de las masivas concentraciones todavía es difícil de dimensionar. Algunas consecuencias fueron casi inmediatas. A los dos días de la marcha, la Corte Suprema de Justicia anunció la creación de un Registro de Femicidios. El Congreso aprobó a fines de ese año una ley para crear un servicio de patrocinio gratuito para víctimas de violencia de género, pero su implementación es lenta: se empezó a poner en marcha, pero en forma parcial a lo largo de 2019. El Gobierno de Cambiemos presentó en 2016 un ambicioso Plan Nacional contra la violencia machista y anunció su implementación entre 2017 y 2020, pero en los años siguientes debilitó el Programa Nacional de Educación Sexual Integral y profundizó una política económica de ajuste que trajo como consecuencia aumento de la pobreza, de la inflación y de la desocupación, que pegan con más fuerza sobre la vida de las mujeres. Sin autonomía económica es más difícil para las mujeres salir de relaciones de pareja violentas. El nuevo gobierno asumió el

10 de diciembre de 2020 –una coalición peronista–, jerarquizó el organismo encargado de las políticas contra las violencias de género y anunció la creación del primer ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad. Siete meses después, y en medio de la pandemia por coronavirus, presentó un ambicioso Plan Nacional de Acción contra las violencias por motivos de género para los próximos dos años, que abarca no solo a las mujeres, sino también a la población LGBTI+. Prioriza tres cuestiones fundamentales: las violencias extremas –femicidios, travesticidios, transfemicidios–, la autonomía económica de las personas en situación de violencia y la dimensión cultural y estructural de la problemática. A diferencia de la gestión macrista, el abordaje anunciado no se concentra solo en la atención de la emergencia, sino que tiene por horizonte la modificación de las condiciones estructurales que afectan a las persona en situación de violencias por motivos de género. Se cambia el paradigma: de un abordaje individual a uno integral e interseccional. Al mismo tiempo, en gobiernos de provincias y municipios se crearon también áreas de mujeres, géneros y diversidad.

Desde su surgimiento, el movimiento Ni Una Menos empujó una agenda de género en sindicatos. También en escuelas secundarias, donde, por ejemplo, el reclamo por la implementación de la educación sexual integral se convirtió en consigna del movimiento estudiantil en la Ciudad de Buenos Aires. A partir de 2016, además, florecieron comisiones o secretarías de género en centros de estudiantes y desde ahí empezaron a impulsar distintos proyectos con eje en la discriminación. La marea de estudiantes no solo participa de las marchas contra los femicidios y por la despenalización y legalización del aborto, sino que además impulsa reflexiones sobre "micromachismos en la escuela", promueve un lenguaje inclusivo, que deje de lado el plural masculino a la hora de nombrar sujetos, y espacios para denunciar violencias machistas, entre otras iniciativas.

La problemática de la violencia machista se instaló en medios de comunicación como tema de cobertura. Aunque todavía en muchos casos falta un enfoque de derechos –tal como reflejó el monitoreo "Adolescentes mediatizadas. Análisis de noticias sobre violencia contra las adolescentes en medios gráficos de Argentina", realizado por el Equipo Latinoamericano de Justicia y Género entre marzo y mayo de 2016–, su visibilización favoreció el surgimiento de otros movimientos de denuncia de maltratos y abusos sexuales en diferentes ámbitos, como el del rock, que dio origen al movimiento #YaNoNosCallamosMas a partir de 2016, y en 2017, en sintonía con el #MeToo de Estados Unidos, se multiplicaron denuncias de acoso sexual contra diversas figuras públicas, del espectáculo y los medios, y también en el ámbito universitario, entre otros

espacios. Como efecto del Ni Una Menos, en veintiocho universidades públicas se aprobaron protocolos de actuación frente a las denuncias de violencia de género.

El movimiento surgido a partir de la consigna Ni Una Menos articula la denuncia de la violencia con la secuencia de las luchas feministas e intenta evitar que se enlace en la serie de las demandas de seguridad y castigo. En el documento "No en nuestro nombre", el colectivo Ni Una Menos sostuvo que el femicidio no es un problema de seguridad que se resuelve aumentando las penas: "Pedimos políticas que eviten los asesinatos: que refuercen la educación con perspectiva de género, la capacitación de agentes judiciales y de seguridad, la velocidad de la respuesta estatal ante las denuncias. El endurecimiento de la penalización y la ampliación de condenas no disuaden los crímenes contra la vida. Es demagogia punitiva ante la indignación social".

En la convocatoria de la segunda marcha de Ni Una Menos, el 3 de junio de 2016 se sumó la consigna "Vivas nos queremos" –tomada de México, que marchó con ese lema el 24 de abril de ese año– y el reclamo por la despenalización y legalización del aborto, que se potenció en 2018 con la apertura del debate en el Congreso.

Las movilizaciones de Ni Una Menos implican una suerte de duelo colectivo, inscriptas en la potente tradición de las Madres de Plaza de Mayo. Ni Una Menos no surgió de las redes pero las usó y usa con eficacia. Aunque los femicidios no bajaron en estos años (en 2016, el relevamiento del Observatorio Marisel Zambrano de La Casa del Encuentro contabilizó 290 femicidios; en 2017, 295; en 2018, 273; en 2019, 299), el movimiento surgido en 2015 favoreció un reflorecimiento de los feminismos en el país y llevó la discusión por la igualdad efectiva de los derechos de las mujeres y diversidades a hogares donde antes no había llegado, así como también a ámbitos comunitarios, de los medios de comunicación, educativos, políticos, legislativos, sindicales y artísticos, entre otros, donde surgen y se motorizan nuevas demandas por equidad de género impensadas una década atrás.

Véase: M. Carbajal (2014), Maltratadas: violencia de género en las relaciones de pareja, Buenos Aires, Aguilar; (2019), Yo te creo, hermana, Buenos Aires, Aguilar. – S. Gamba (comp.) (2019), Se va a caer: conceptos básicos de los

feminismos, Buenos Aires, Popova. – L. Peker (2019), La revolución de las hijas, Buenos Aires, Paidós. – P. Rodríguez (2015), #NiUnaMenos, Buenos Aires, Planeta.

MARIANA CARBAJAL

NIÑA. Uno de los problemas metodológicos que surgen al abordar los derechos de las niñas como tema específico es la ausencia de indicadores que funcionen como herramientas aptas para operar en materia de género. Un indicador inicial parte de la comparación entre la idea y la conceptualización acerca de niño y de niña históricamente evaluados. Al respecto hay que destacar la importancia y la significación del silencio que alrededor de las niñas impregna los discursos referidos al abstracto “niñez”. Silencio equivalente a omisión que como tal se instituye en términos de discriminación. Este silencio es tributario de la invisibilidad, de los estereotipos y de las vulnerabilidades a las que las niñas están expuestas y que, junto con el aprendizaje de la vergüenza y de la obediencia, pueden considerarse organizadores de la vida de las niñas y posteriormente de las vidas de las mujeres (Giberti, 1992).

Si uno de los derechos humanos es el derecho a la identidad, este no perderá su estatuto de ficción mientras la literatura, el decir popular, la academia y el periodismo insistan en llamar niño a quien es una niña (Giberti, 1996, 2000). Esta diseminación del sexismo mediante el lenguaje adquiere características de violencia simbólica e invisible cuando se le otorga un tratamiento frívolo restándole importancia; de este modo se banaliza la homologación niña como femenino de niño.

La discriminación de la niña comienza con su presencia en los imaginarios y con su ausencia simbólica cuando se la nombra mediante la extensión ilícita del masculino niño. Esta discriminación encubierta (ya que no se la reconoce como tal) se sustenta sobre costumbres y creencias ancestrales. Desde pequeña (salvando las excepciones antropológica e históricamente registradas) la niña quedó expuesta a teorías familiares y sociales encargadas de marcar los que se consideran sus déficits e inferioridades. No disponía de la misma inteligencia que el varón y su futuro dependería de su pareja (fuera para subsistir económicamente o para no padecer desamparo psíquico). Es posible conjeturar que esta modalidad adquiere relevancia particular en las niñas que forman parte de las clases populares, así como es necesario advertir que un nuevo universo de organizaciones familiares modificó parcialmente la transmisión de pautas convencionales a sus hijas-niñas aliviando la discriminación.

Más allá de las diferencias que pueden encontrarse en el análisis de diversos grupos sociales, las niñas aprenderán que el interior de su cuerpo producirá la sangre menstrual, que evidenciaría un cuerpo sucio y enfermo. En paralelo,

quedarán excluidas de la nominación de sus genitales externos e internos, si se exceptúa la inclusión de la palabra panza en lugar de útero, panza que queda convertida en recinto de "los hijitos que ella deberá engendrar".

Las mujeres creyeron, y se lo transmitieron a sus hijas, que su destino era el sufrimiento, la obediencia y la esclavitud (Giberti, 1992). Más aún, que lo merecían por ser personas incompletas e incapaces, según los discursos dominantes. Esta afirmación recubre una distinción de jerarquías sociales y políticas.

Más allá de las discusiones que el concepto de identidad suscita, se puede coincidir en una descripción: "Es un proceso mediante el cual la persona va elaborando a lo largo de una historia una caracterización de sí misma que no deja de reconsiderar mientras vive" (Pereda, 1997). Historia que se construye con referencias sociales, en tanto la niña sea miembro de diversas comunidades (por ejemplo, nacional, tribal, familiar); también la niña como ciudadana, como hija, como escolar. Cada Estado jurídica y legalmente empieza por insertar el documento de identidad mediante el cual se la identifica en el banco de datos de la ciudadanía (etnia, fecha de nacimiento, etc.). Pero, a pesar de su aparente neutralidad, es un documento que adquiere trascendencia y vigencia mediante las narraciones cotidianas con que cada niña lo impregna. Narraciones que, a su vez, estarán reguladas por el convencimiento acerca de lo que puede o no puede hacer, de lo que sabe o desconoce, por sus disposiciones y preferencias; narraciones impregnadas por experiencias y posibilidades que van más allá del documento y que constituyen los diversos ensayos destinados a crear subjetividades (como efecto del ejercicio de una vida psíquica regulada por el lenguaje y la multiplicidad de discursos acerca de sí misma).

Cuando es pensada por otro que la desconoce en su identidad, generalizándola como niño, se propicia el deterioro de su posición real. Este modo de pensarla no es inocuo; actúa en la construcción que procesa de sí misma. No depende de la inteligencia ni del estudio, sino de la capacidad reflectiva que progresivamente adquieren niños y niñas (Fonagy, 2002). Es un proceso que implica registrar los estados mentales de los otros, advertir que quien la cuida la reconoce como un ser deseante, capaz de generar y exteriorizar sus propias impresiones. A medida que la niña desarrolla esta capacidad no solamente logra comprender la mente de otros, sino que adquiere la posibilidad de reconocerse pensada por otros. Se trata de procesos acompañantes de las diversas formas del desarrollo psíquico, entre las cuales la capacidad de respuesta intelectual de las niñas queda enlazada con

el modo en que es pensada por otros (pero según cómo ella lo registra a medida que crece). Si sucede de este modo, no resulta difícil comprender el complejo pasaje que deberá ensayar, desde formar parte de los niños hasta identificarse consigo misma en clave de nena. Nena que si bien fue registrada como tal por el mundo de los adultos, fue incluida, sin embargo, en el genérico los niños. Las actuales investigaciones subrayan la estrecha relación entre la capacidad reflectiva de niños y niñas (derivada del trato que reciben) con la capacidad para creer en otro, tributaria de aquella.

Invisibilidad. Las niñas continúan siendo invisibles en la historia, en los estudios sociales, en el LENGUAJE (v.), así como escasa y malamente descriptas en los aportes de la psicología. Es preciso tomar como objeto de estudio no solo los modelos patriarcales incrustados en los imaginarios sociales, sino la dificultad para encontrar o construir pensamientos que no estén sujetados por la metodología que regularon esos modelos. Y el propio lenguaje no se ha podido corregir, porque está tan corrompido que ni siquiera es imaginable pensar su corrección. En el territorio de las denominaciones, ni siquiera se advierte la carencia para nombrar y reconocer lo diferente.

Unidad de medida. Si eludimos nuevamente las diversidades que aportan los datos históricos, las niñas constituyeron una unidad de medida que se caracterizó por las que se describieron como especificidades: ser dulces, suaves, complacientes, no agresivas, en tránsito hacia su destino como futuras madres y esposas. Pero esta unidad de medida, que al mismo tiempo había decretado su invisibilidad como sujeto social y que pretendía mantenerse fija (como corresponde a una unidad de medida), comenzó a derretirse debido a la conciencia de los movimientos de género, a las teorías feministas y a los comportamientos de las niñas.

Acompañando este impulso actual, es preciso semantizar de acuerdo con las identidades que la niñez propone como enclave sustantivo de las políticas públicas: de lo contrario, al hablar de niños sobreentendiendo a las niñas, se codifica la discriminación que consagra la invisibilidad de las niñas. Mientras no se reconozca a las niñas en los hechos y mientras no se corrija el lenguaje instaurando un espacio simbólico cotidiano para nominar niñas a las niñas, se mantendrá el modo de producción de las discriminaciones. Esta afirmación constituye una novedad cuyo antecedente puede rastrearse en Beijing.

Véase: P. Fonagy (2002), “El uso de múltiples métodos para hacer el psicoanálisis relevante en el nuevo milenio”, en AA. VV., Psicoanálisis, focos y aperturas, Montevideo, Ágora. – E. Giberti (1992), “Mujer y obediencia”, Feminaria, V(9); (1996), “El derecho a ser una niña”, Hechos y Derechos, 3; (2000), “Identidad vulnerada: drama social de la niñez en América Latina”, relato en el taller regional “El derecho a la identidad de niños y adolescentes en el Mercosur”, Buenos Aires, Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe-Instituto Mercosur Social, 25 y 26 de septiembre. – C. Pereda (1997), La identidad en conflicto, Ciudad de México, UNAM.

EVA GIBERTI

NUEVA ESPIRITUALIDAD DE LAS MUJERES. Entre las tareas que el feminismo cultural encaró en los años 70 para redefinir la femineidad, una de las más importantes fue precisar las características de una espiritualidad más acorde con las vivencias de las mujeres, entendiendo por espiritualidad todo el campo de experiencias relacionadas con el desarrollo personal y con la expansión de la conciencia que sugieren no solo las tradiciones religiosas, sino ciertas ramas de la psicología profunda.

Una de las preguntas básicas formuladas en ese momento fue qué efecto tienen sobre las mujeres los sistemas simbólicos que codifican los principios de las religiones masculinas, traducidos inevitablemente en prácticas sociales y costumbres que subordinan a la mujer. Por consiguiente se presentaron dos necesidades: 1) distanciarse de esos sistemas simbólicos y de la noción masculina de la espiritualidad que representan, y 2) extraer del inconsciente símbolos que reflejen la percepción de las mujeres acerca de los niveles extracorporales y su relación con el plano material. Los sistemas simbólicos no pueden ser simplemente rechazados sin reemplazarlos por otros, ya que la mente aborrece el vacío y tiende a regresar a las estructuras conocidas en momentos de crisis o derrota. Y ese reemplazo resultaba especialmente ineludible para las que aspiraban a la potenciación de la mujer, porque las imágenes masculinas de la divinidad crean la impresión de que el poder femenino nunca podrá ser plenamente legítimo ni totalmente benéfico.

Ya en 1973 la teóloga y filósofa Mary Daly señalaba un “espacio sagrado de liberación” donde las mujeres pueden ser ellas mismas “sin las contorsiones de mente, voluntad, sentimiento e imaginación que les son exigidas por la sociedad sexista”; un espacio no estático, sino en constante movimiento, cuyo centro se encuentra fuera de las fronteras de los espacios patriarcales. Para Daly (1973) el nuevo feminismo necesita no solo ser multifacético sino definitivamente religioso. El profundo acuerdo que pueden hallar las que emprenden la jornada potenciadora es la nueva alianza cósmica, la mesiánica hermandad de mujeres que en último término, al lograr la autoliberación, “dejan al alcance de los hombres la plenitud del ser humano que se ha perdido por la jerarquización sexual”.

Daly y otras autoras comenzaron a anunciar algo antes impensable para nuestra cultura: el progreso espiritual de las mujeres va en dirección opuesta al de los varones. Frente a lo que la visión tradicional masculina considera virtudes

(obediencia, humildad, abnegación, sacrificio; tal vez reacciones culpables de los hombres ante los excesos de comportamiento del varón estereotípico), el desarrollo espiritual de la mujer requiere, ante todo, una participación cada vez mayor en los poderes y cualidades del Ser; o una pasión por autodefinirse que permita anclar la identidad/el ego en lo que sea necesario para su propia supervivencia como individuo fuerte. Wendlyn Alter (1993) lo expondría más tarde en términos inequívocos, al decir que la abnegación y la caridad excesiva en etapas tempranas del desarrollo espiritual “pueden en realidad impedirle a una mujer reconocer en ella misma la chispa divina e identificarse con ella”. Las mujeres pueden aportar una diferente definición del yo y de los medios para alcanzar la expansión de la conciencia, siguiendo un movimiento centrípeto, que venza la compulsión por complacer a los demás y estar a su disposición en lugar de responder a un propósito más alto. Entregándose a una poderosa moralidad de iniciativa y acción en lugar de la responsividad y sobreponiéndose al terror de soltar las conexiones externas que proporcionan seguridad, las mujeres pueden potenciar enormemente la manifestación de lo divino.

El símbolo de la Diosa. Las nuevas feministas culturales también hicieron notar que, cuando una mujer empieza a percatarse de su chispa divina interior, se enfrenta de inmediato a la decisión de honrarla y confiar en ella. Se retoma así en nuestros tiempos una veneración a la divinidad femenina, que los hallazgos arqueológicos de la segunda mitad del siglo XX reconocieron en las culturas neolíticas preindoeuropeas anteriores al quinto milenio antes de Cristo. Las interpretaciones de Marija Gimbutas (1982) desafiaron el sexismo de la profesión arqueológica, al ir más allá de las habituales clasificaciones de “Venus” o vagos “objetos eróticos” aplicadas al vasto número de figurinas, casi siempre femeninas, encontradas en lo que Gimbutas denominó “antigua Europa”. Destinadas a ejemplificar una diversidad de atributos y funciones de lo femenino arquetípico, según Gimbutas exponen dos aspectos primarios de una diosa venerada desde el Paleolítico como dadora y tomadora de todo (es decir, vida y muerte) y como despertar periódico de la naturaleza (primavera, luna creciente, renacimiento, regeneración y metamorfosis). La subsiguiente investigación de la arqueóloga lituana, retomada después de su muerte por la italiana Cristina Biaggi, apuntó al redescubrimiento de una elaborada y sofisticada religión que concebía el principio femenino como creativo y eterno, y como fuente de todo lo que existe (v. DIOSA).

A partir de ahí la nueva espiritualidad –sobre todo en las obras de Merlin Stone (1978) y Caitlin Matthews (1991)– se dedicó a indagar en las tradiciones del

pasado en busca de las manifestaciones de la Diosa celebradas en mitos y cultos. Se reveló entonces que deidades femeninas fueron alguna vez adoradas universalmente no solo como creadoras de la Tierra, sino como sanadoras, legisladoras, guerreras, inventoras y proveedoras de sabiduría, y que el Cercano Oriente no había sido la excepción. “Detrás de la polémica bíblica contra las abominaciones de los cananeos”, señala Carol Christ (1987), “se descubre a la Gran Diosa que floreció y rigió durante miles de años antes de que los hebreos se asentaran en la zona”. La nueva perspectiva ofrecida por la espiritualidad de las mujeres eliminaba así una vieja inexactitud que había hecho estragos en la psique femenina: la religión patriarcal no era la “ley natural” dictada por Dios, sino solo una manera reciente de relacionarse con la divinidad. Como resumen las nuevas teálogas (v. TEOLOGÍA(S) FEMINISTA(S)) afirman que los dioses masculinos omnipotentes fueron introducidos alrededor de cuatro mil quinientos antes de Cristo, mientras que artefactos relacionados con la religión de la Diosa tienen alrededor de veinticinco mil años de antigüedad.

Esta inversión de conceptos que se pensaba inmutables abrió de pronto las puertas de la creatividad de las mujeres, estimuladas por ilimitadas posibilidades de expresión. La Diosa Verbo de Daly se agitaba realmente en las conciencias, pidiendo manifestarse a través de las habilidades, vocaciones o deseos largamente postergados de las hembras de la especie, que recuperaban finalmente sus ginergias vivificantes. Se ha dicho que estar alimentada solo de imágenes masculinas es estar gravemente desnutrida y que es imprescindible contar con imágenes que reconozcan lo sagrado en lo femenino.

El exuberante florecimiento cultural femenino que comenzó en 1974 mostró a la Diosa a través de la literatura de ficción, la poesía y las artes plásticas –aparte del creciente cuerpo de ensayos eruditos que aún hoy continúa aumentando– y también en las obras de terapeutas posjunguianas como Jean Shinoda Bolen, Silvia Brinton Perera y Marion Woodman. Sin embargo, la sobria voz de Caitlin Matthews fue el punto de referencia para aclarar que la Diosa no fue inventada recientemente por el feminismo cultural; existió siempre y fue la humanidad la que abandonó el hogar y olvidó a su madre; que la Diosa es como una luz primaria que puede ser refractada a través de diferentes prismas para crear infinitas coloraciones; que se debe cuidar a la Diosa del fundamentalismo; que la Diosa es, ante todo, el ímpetu creativo de la vida, la levadura que impregna la creación, la vivifica y conecta sus partes separadas y, sobre todo, la guardiana de la sabiduría terrena y celestial y la custodia de sus leyes.

La nueva conciencia. Tras este período fundacional en que la espiritualidad de las mujeres cobró voz en las obras de las autoras citadas y en los grupos de concientización femenina, un nuevo tipo de conciencia (al que se denomina "lo femenino consciente" y saludan como un arquetipo desconocido que despierta) fue aflorando en los estratos profundos de la psique universal. Hoy su presencia se advierte en una nueva forma de percibir lo femenino y de considerar los roles de la mujer, muy diferentes de lo que se admitía antes de 1970. Tanto la literatura como el cine y la televisión –clásicos barómetros de los movimientos inconscientes colectivos– muestran a la guerrera protectora, la sibila visionaria, la develadora de misterios, la iniciadora, la potenciadora del varón, y en general la mujer fuerte y autónoma capaz de llevar el peso de la aventura de la liberación y la justicia.

Hoy puede decirse que con la espiritualidad de las mujeres el movimiento feminista se abrió a una dimensión más amplia, vinculada con la acción en los niveles interiores y con la influencia de los arquetipos según los postula la psicología analítica. El activismo sociopolítico resulta poderosamente complementado por una actividad enfocada en la ampliación de la conciencia y la conexión con otras dimensiones del ser. Como señala Diane Mariechild (2001): "La espiritualidad de las mujeres es tanto mágica como mística. Se convierte en mágica cada vez que contactamos con las fuerzas superiores, las traemos al plano físico y les damos expresión creativa. Se convierte en mística cada vez que conectamos nuestras energías físicas con las energías superiores, y las trascendemos".

Véase: W. Alter (1993), "The Yang Heart of Yin", The Quest, verano. – J. S. Bolen, Goddesses in Everywoman, Londres, Harper & Row. – C. Christ (1987), Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess, San Francisco, Harper & Row. – M. Daly (1973), Beyond God the Father, Londres, Beacon Press. – M. Gimbutas (1982), Goddesses and Gods of Old Europe, University of California Press; (1991), The Civilization of the Goddess, Londres, Harper & Collins. – D. Mariechild (2001), El poder espiritual de la mujer, Madrid, Llewelleyn. – C. Matthews (1991), Sophia, Goddess of Wisdom, Londres, Harper & Collins. – E. Morgan, La Diosa en nosotras, Buenos Aires, Era Naciente. – M. Stone (1978), When God was a Woman, Londres, Harvest.

ETHEL MORGAN

O

ORDEN SIMBÓLICO. El pensamiento y la política de la diferencia sexual femenina son el fundamento filosófico del feminismo de la diferencia y han dado origen a diversas prácticas. Así, por ejemplo, en el seno del feminismo italiano de la diferencia, y gracias a la práctica política de las mujeres de la Libreria delle Donne y de la comunidad filosófica Diotima principalmente, surge la figura de orden simbólico, que va configurándose con la práctica de la "autoconciencia", iniciada en Italia por Carla Lonzi. Eran grupos voluntariamente pequeños formados exclusivamente por mujeres que se reunían para hablar de sí o de cualquier otra cosa con tal de que tuviera como eje la propia experiencia personal. La importancia de estos grupos consistía en que lo narrado por las mujeres adquiría un valor reconocido.

Algunas de las conclusiones dieron pie a posteriores avances teóricos de fundamental importancia. Por ejemplo, quedó claro que las mujeres sufren en general de la imposibilidad de hablar desde sí mismas, que lo hacen a partir de lo que otros dicen y tienen siempre la sensación interna de un desorden simbólico debido a su pertenencia al orden simbólico masculino. Llegaron a declarar públicamente: "A nosotras, mujeres, el nivel de lo simbólico nos está vedado".

El orden simbólico que surge como tarea específica del feminismo de la diferencia es el modo de hacer política que permite no caer en "esencialismos feminoides" (Sendón de León, 2002) sino introducir la variable de la diferencia sexual en todos los ámbitos de la vida, del pensamiento y de la política, es decir, interrogarse sobre el sentido de ser mujer. Dicen las pensadoras del orden simbólico que, en las mujeres, el deseo de vivir libre en un mundo que les reconozca su diferencia pasa por el proceso de autosignificarse. Lo que ellas hacen puede ser significativo y valioso, sea igual o no a lo que hacen los varones, pero depende de cómo lo hagan. Se crea orden simbólico cuando se es capaz de hacer significativas cualquiera de las más variadas tareas. A principios de los años 70 Luce Irigaray (1985) pone sobre el tapete la cuestión de la genealogía familiar de las mujeres, porque "olvidamos demasiado esta genealogía de mujeres puesto que estamos exiliadas (si se me permite decirlo así) en la familia del padre-marido", dado que en las sociedades patriarcales la relación con la madre les ha sido sistemáticamente negada, pues se fundamentan en el matricidio simbólico.

Al mismo tiempo, Adrienne Rich dedica sus esfuerzos al estudio de la importancia que tiene lo vivido en la infancia, en los primeros meses, centrada

en la relación con la madre. Luego, Luisa Muraro (1994) coincidirá con ella en que "llevamos la señal de esta experiencia durante toda la vida, hasta la muerte. Sin embargo, una rara falta de elementos nos ha impedido comprenderla y utilizarla" (Rich, 1978).

El orden simbólico de la madre. Siguiendo esta línea de pensamiento, el concepto de "orden simbólico de la madre" fue elaborado en 1971 por la filósofa italiana Luisa Muraro (1994) y las mujeres del grupo Diotima a lo largo de los años 80 a partir de sus vivencias en la práctica política femenina. "El orden simbólico de la madre tiene su núcleo en la relación de la hija con su madre. La relación de la hija con su madre es una relación elemental que falta en el patriarcado, falta de la que este orden se nutre. Tanto es así que en él se presenta al padre como el verdadero autor de la vida" (Rivera Garretas, 1994).

El orden simbólico propuesto por Muraro tendría entonces como enunciación y núcleo la relación de la hija con su madre y su configuración estaría dada por la palabra. "La palabra es don de la madre", dice Muraro. Ante la postura de filósofas que sostienen que hay etapas de ruptura en las que se da la sustitución de la madre por el padre, Muraro niega esas rupturas y atribuye a la madre la transmisión completa del lenguaje, tanto en sus contenidos semióticos como simbólicos. Pero, pasada la infancia, el orden social patriarcal impondría a las niñas la ruptura con la madre que se sustenta en la falta de autoridad social de la madre y de lo femenino. Desde este punto, para ser capaces de hacer orden simbólico a partir de la concientización feminista de adultas, deberán cumplirse dos etapas: la primera sería la recuperación de la relación infantil con la madre, una relación con la matriz de la vida; la segunda consistiría en el reconocimiento de la autoridad de la madre, la persona que ha dado la vida y la palabra. Este reconocimiento sería capaz de impedir que la lengua materna, factible de ser colonizada por hijos y padres, no sea transformada en un orden simbólico patriarcal, principal dificultad para autosignificarse.

Véase: L. Irigaray (1974), Speculum: espéculo de la otra mujer, Madrid, Saltés; (1985), El cuerpo a cuerpo con la madre, Barcelona, La Sal. – L. Muraro (1994), El orden simbólico de la madre, Madrid, Horas y Horas. – A. Rich (1978), Nacida de mujer, Barcelona, Noguer. – M. M. Rivera Garretas (1994), Nombrar el mundo en femenino, Madrid, Icaria; (2002), El fraude de la igualdad, Buenos Aires, Librería de Mujeres. –V. Sendón de

León (2002), Marcar las diferencias, Madrid, Icaria.

PIERA ORIA

ORÍGENES DEL PATRIARCADO. Cómo y cuándo nació el patriarcado es una pregunta necesaria para desandar y desarticular sus mecanismos, tan naturalizados en nuestros modos de vida. Si bien se insiste en que no existen datos certeros, el término "patriarcado" como concepto clave para el análisis de la realidad y la opresión femenina es introducido por las feministas radicales, quienes lo denominaron "dominación masculina". Fue a fines de los años 60, principios de los años 70, cuando teóricas feministas consideraron que la antropología, por su enfoque transcultural e histórico, podía proporcionar datos y pistas respecto de los inicios de la subordinación de las mujeres, y una de las principales tareas de los comienzos fue develar los aspectos androcéntricos y etnocéntricos presentes en las diversas teorías existentes.

Desde hace más de un siglo el enfrentamiento en el mundo académico sobre la evolución social es acalorado. Un elevado tono de polémica divide a las ciencias que se ocupan de los orígenes y hasta hace muy poco tiempo prevaleció la actitud defensiva, antes que un espíritu de duda e indagación.

Es que el estudio de los orígenes pone en cuestión los modos de pensar la vida, la humanidad y las relaciones entre los sexos, entre la producción y la propiedad. Admitir lo que las investigaciones vienen arrojando cuestiona religiones, creencias y costumbres fuertemente arraigadas.

Una de las primeras batallas entre el dogma y el descubrimiento científico se dio en el campo de la arqueología. Según el Viejo Testamento la humanidad tiene un origen divino y su existencia es muy breve (data de menos de 5000 años). Los huesos fósiles y las herramientas descubiertas en excavaciones demostraron que ese origen es mucho más remoto. Hoy el mundo científico acepta que la vida humana comenzó hace un millón de años o más, y que hubo formas subhumanas o prehumanas que precedieron al Homo sapiens (¿y por qué no a la Mulier sapiens?) (Reed, 1974).

Otra batalla la libró la teoría darwinista de la evolución orgánica que descubrió el origen animal del hombre (y de la mujer) y demostró que provenía de una rama de monos superiores. Aunque su teoría fue cuestionada posteriormente por aspectos esencialistas y biologistas que contribuyeron a fundamentar el racismo, sin duda constituyó un aporte esencial para develar los orígenes de la humanidad desprendida de creencias religiosas.

El concepto de patriarcado (primeramente definido como consejo de ancianos) sufre ya una evolución en el siglo XIX a partir de los estudios del jurista suizo Johann Jakob Bachofen y el antropólogo norteamericano Lewis Morgan, quienes plantearon la hipótesis de un matriarcado originario, posteriormente reemplazado por el patriarcado, a fines del Neolítico. Ambos estudiosos fueron muy criticados.

Según la marxista y revolucionaria italiana Sara Morace (1999), Evelyn Reed y otras feministas –más allá de críticas puntuales a dicha teoría– comparten la tesis de que la instauración del patriarcado fue precedida por una larga fase de civilización primitiva signada por la iniciativa social de las mujeres, donde no hubo dominación. Por ello, Morace no usa el término “matriarcado”, ya que así –como señala Ernest Borneman– se haría referencia a la otra cara del espejo del patriarcado. Prefiere hablar de principios matristas, que regulan la socialización cooperativa primitiva.

Lewis Morgan estudió durante años la organización social de los indios iroqueses del estado de Nueva York y descubrió la existencia de una estructura de parentesco y de relaciones entre sexos completamente diferente de la de la familia clásica. Propuso una clasificación de los diversos estadios de la evolución social ligada al desarrollo de la producción.

Bachofen dedicó una obra monumental a la recopilación de testimonios históricos, leyes, usanzas, mitos y leyendas, relativos a lo que define como derecho materno, planteando la hipótesis de una sucesión de estadios del desarrollo de la sociedad humana en cuya base ponía un “antecedente” de desordenada libertad sexual femenina (hetairismo), seguido de un orden civilizador masculino.

Es decir que las conclusiones de la antropología demostraban que a la sociedad de clases la había precedido una sociedad totalmente distinta, donde no solo no existía la propiedad privada y la explotación, sino (según también autores como Marx y Engels) tampoco la opresión sexual.

Para Sara Morace no debería ser difícil reconocer o, al menos, imaginar instituciones y comportamientos diversos u opuestos a los que relata la historia oficial.

Friedrich Engels define el marco de referencia del surgimiento de la opresión

femenina, sucesiva a un estado de igualitarismo comunitario y de división natural del trabajo entre los dos sexos, y lo ubica en la fase crucial del nacimiento de la familia, indisolublemente ligado a la formación de la propiedad privada y del Estado (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, 1884).

El planteamiento fabulador y moralizante de Bachofen, que limita el valor científico de su trabajo, así como imprecisiones y errores de Morgan y de Engels –evidenciados por investigaciones y descubrimientos posteriores– fueron blanco de refutaciones, pero esto no invalida sus aportes, geniales y revolucionarios para la época en que fueron formulados y que todavía lo son en el presente.

Por otra parte, si bien se atribuye a las mujeres primitivas una serie de capacidades y descubrimientos tecnológicos fundamentales, en numerosos ámbitos aún nos llega información vacía de contenido e importancia, evitando contextualizarla con la función social colectiva desarrollada por ellas.

De ese modo, según las investigaciones de las últimas décadas, hay consenso en que la invención de la agricultura fue efectivamente obra de las mujeres, pero omiten (o casi) el hecho de que se trata del avance productivo más colosal de la antigüedad.

Otra contribución fundamental de las mujeres fue el del lenguaje, y la utilización y conservación del fuego, el artesanado y los recipientes que permitieron almacenar el alimento. Sobre estos datos, por separado, acuerdan la mayoría de los especialistas.

El dilema, según Morace, es cómo se relacionan estos factores. Porque si lo que se busca es un equivalente de la otra cara del patriarcado, con las mujeres en el puesto de los hombres, esto no se encuentra. Por los rastros que dan cuenta de un modo de vivir y cooperar diferente, ella prefiere hablar de una sociedad matrista.

Por supuesto, no existe un clan materno vivo y lozano en la actualidad que proporcione un ejemplo. Muchas de las sociedades primitivas existentes hoy presentan elementos de control sobre las mujeres, y en particular sobre su facultad reproductora, por parte de los hombres. Porque, aunque subsistan estas sociedades primitivas, no significa en modo alguno que vivan en el Paleolítico.

Las mujeres prehistóricas también fueron ampliamente estudiadas por Robert Briffault en su The Mothers, en donde demuestra que no ejercieron el poder

sobre los hombres como estos lo hicieron sobre ellas en las sociedades clasistas y patriarcales posteriores.

En síntesis, tanto teóricxs marxistas, o antropólogas y cientistas sociales provenientes del feminismo radical y/o de la diferencia, como también arqueólogas o antropólogas cercanas a un feminismo más espiritual –como el Movimiento de Retorno de la Diosa–, basadas en los fundamentos del libro de Riane Eisler El cáliz y la espada o en los textos de la arqueóloga lituana Marija Gimbutas (1921-1994), reconocen la existencia de sociedades matriarcales o matrísticas (como Sara Morace) en las comunidades primitivas, hasta casi fines del Paleolítico.

El lento y complejo proceso de sedentarización, la producción agrícola a gran escala, el surgimiento de la propiedad privada –como señala Engels– van a desterrar de a poco esta etapa histórica en la cual las mujeres tenían un mayor poder y libertad. Otro factor que se atribuye como importante en los cambios que se producen en la pérdida de autonomía de las mujeres es el descubrimiento del papel de los hombres en la reproducción humana, saber que al parecer se desprende de la domesticación de animales.

Cabe subrayar que en general la comunidad académica no reconoce la existencia de un matriarcado original, entendido este como un sistema donde las mujeres detenten el poder. Y si bien no otorga destacada relevancia al tema, la mayoría reconoce la existencia de comunidades matrilineales (cuando la línea parental la establece la mujer), matrifocales (las principales decisiones las toma la mujer de mayor jerarquía) y matrilocales (hijos e hijas viven en la casa de la madre, quien orienta las pautas de residencia de los grupos familiares), en las que las mujeres eran valoradas (y no dominadas) por su papel reproductor.

“El patriarcado es una creación histórica elaborada por hombres y mujeres en un proceso que tardó casi 2500 años en completarse”, precisa en 1986 Gerda Lerner (1990). En esa obra resume su investigación y arroja una hipótesis integral: la primera forma del patriarcado apareció en el Estado arcaico, cuando la sexualidad de las mujeres, es decir, sus capacidades y servicios sexuales y reproductivos, se convirtió en una mercancía. Esto fue antes de la creación de la civilización occidental, durante el desarrollo de la agricultura en el período Neolítico, cuando el “intercambio de mujeres” entre tribus comenzó a ser tanto una manera de evitar guerras mediante la consolidación de alianzas matrimoniales como un valor de cambio preciado, ya que las sociedades con más

mujeres podían reproducirse más. Así, el colectivo masculino comenzó a consolidar unos derechos sobre las mujeres que el colectivo femenino no tenía sobre los hombres, circunstancia que determinó que las mujeres se convirtieran en un recurso.

Desde la esclavitud, la dominación adoptó formas distintas en los hombres y en las mujeres: los hombres eran explotados principalmente como trabajadores; las mujeres fueron siempre explotadas como trabajadoras, como prestadoras de servicios sexuales y como reproductoras. Hacia el segundo milenio a.C., en las sociedades mesopotámicas, las hijas de los pobres eran vendidas en matrimonio o para prostituirlas a fin de aumentar las posibilidades económicas de su familia.

De este modo, comenzaron a definirse los papeles sociales según el género; y el primero de las mujeres –en el análisis de Lerner– fue ser las que eran intercambiadas en transacciones matrimoniales, mientras que el de los hombres era ser los que hacían el intercambio o definían sus términos.

Entre los hombres, la clase estaba y está basada en su relación con los medios de producción. Sus propietarios podían dominar a otros hombres y también adquirían la mercancía de cambio de los servicios sexuales femeninos, tanto de mujeres de su misma clase como de las de clases subordinadas. Así en la antigua Mesopotamia, en la antigüedad clásica y en las sociedades esclavistas.

Respecto de las mujeres, solo a través de un hombre podían acceder o se les negaba el acceso a los medios de producción y los recursos. A través de su conducta sexual se producía su pertenencia a una clase.

Para las mujeres "respetables" era posible acceder a una clase gracias a sus padres y maridos, pero romper con las normas sexuales podía hacer que perdieran de repente la categoría social. Las mujeres que no prestaban servicios heterosexuales (como solteras, monjas o lesbianas) debían estar vinculadas a un hombre dominante de su familia de origen y a través de él acceder a los recursos. O, de lo contrario, perdían su categoría social.

Desde el segundo milenio a.C. en adelante, el control de la conducta sexual de los ciudadanos ha sido una de las grandes medidas de control social en cualquier sociedad estatal.

La familia patriarcal ha sido extraordinariamente flexible y ha variado según la época y los lugares. El patriarcado oriental incluía la poligamia y la reclusión de

las mujeres en harenes. El patriarcado en la antigüedad clásica y en su evolución europea está basado en la monogamia, pero en cualquiera de sus formas iba en detrimento de la mujer.

También Claude Lévi-Strauss sentenciará en su momento que “el intercambio de mujeres” produce la cosificación de ellas.

Las mujeres han participado durante milenios en el proceso de su propia subordinación porque se las ha moldeado psicológicamente para que interioricen la idea de su propia inferioridad. La ignorancia de su misma historia de luchas y logros ha sido una de las principales formas de mantenerlas subordinadas.

La estrecha conexión de las mujeres con las estructuras familiares hizo que cualquier intento de solidaridad femenina y cohesión de grupo resultara extremadamente problemático. Las mujeres no tenían historia, eso se les dijo y eso creyeron.

La hegemonía masculina en el sistema de símbolos adoptó dos formas: la privación de educación a las mujeres y el monopolio masculino de las definiciones.

El dominio masculino de las definiciones ha sido deliberado y generalizado, y la existencia de unas mujeres muy instruidas y creativas apenas ha dejado huella después de cuatro mil años.

Los principales símbolos de poder femeninos –el poder de la diosa-madre y el de las diosas de la fertilidad– fueron transformados hasta prácticamente invisibilizarlos.

Se elaboraron teologías basadas en la metáfora irreal del poder de procreación masculino y que redefinieron la existencia femenina de una forma estricta y de dependencia sexual. Las metáforas del género representaron al varón como la norma y a la mujer como la desviación. El varón se presentó como un ser completo y el centro del discurso.

Con estas construcciones simbólicas, fijadas en la filosofía griega, las teologías judeocristianas y la tradición jurídica, se levantó la civilización occidental.

Los hombres han explicado el mundo con sus propios términos y han definido cuáles eran las cuestiones de importancia para convertirse así en el centro del

discurso.

Al hacer que el término “hombre” incluya el de “mujer” y de este modo se arrogue la representación de la humanidad, los hombres dieron origen en su pensamiento a un error conceptual de vastas proporciones. Al tomar la mitad por el todo, se fue perdiendo la esencia de la existencia y se distorsionó la visión integral de la vida. “Mientras los hombres creyeron que la tierra era plana no pudieron entender su realidad, su función y la verdadera relación con los otros cuerpos celestes. Mientras los hombres crean que sus experiencias, su punto de vista y sus ideas representan a toda la experiencia y todo el pensamiento humano no solo serán incapaces de definir correctamente lo abstracto, sino que no podrán ver la realidad tal y como es”, sentencia también Lerner.

Estos factores, y otros más, han influido profundamente en la psicología femenina y masculina.

Los varones, tanto si eran esclavos como si estaban económica o racialmente oprimidos, podían identificarse con otros varones con cualidades trascendentes. No importa cuánto se lo degradara, todo esclavo campesino era igual al amo en su relación con Dios. No era así para las mujeres.

Y donde no existe un precedente no se puede concebir alternativas a las condiciones existentes.

De manera universal, las mujeres de cualquier clase han dispuesto siempre de menos tiempo libre que los hombres y, debido a sus funciones en la crianza y en la familia, su tiempo libre por lo general no es para ellas.

Desde los inicios de la filosofía griega, el tiempo que necesitan los pensadores para sus trabajos y sus horas de estudio ha sido respetado como algo privado. Igual que los esclavos de Aristóteles, las mujeres, que con sus cuerpos atendían necesidades vitales, han sufrido durante más de 2500 años las desventajas de un tiempo fraccionado, constantemente interrumpido.

No obstante, siempre ha existido una pequeña minoría de mujeres privilegiadas, por lo general pertenecientes a la elite dirigente, que han tenido acceso al mismo tipo de educación que sus hermanos. De entre sus filas han salido las intelectuales, las pensadoras, las escritoras, las artistas. Son ellas quienes en toda la historia nos han podido dar una perspectiva femenina, una alternativa al pensamiento androcéntrico. Es necesario ver que han pagado un precio muy alto

por ello, y lo han hecho con enormes dificultades.

Lerner también destaca que las mujeres han experimentado desde siempre un mundo en el que no se las valora; su experiencia arrastra el estigma de carecer de importancia. Por consiguiente, han aprendido a dudar de sus experiencias y a devaluarlas. El pensamiento patriarcal ha relegado estas experiencias definidas por el género al reino de lo “natural”, de lo intrascendente.

Él es quien fabrica símbolos y explica el mundo y ella, quien cuida de las necesidades físicas y vitales de él y sus hijas e hijos: el abismo que media entre ambos es enorme. Con el tiempo continuamente interrumpido, con la atención dividida, ¿puede alguien generalizar cuando lo concreto tiene hambre, sueño, quiere jugar, se cae, le duele algo?

Históricamente, las pensadoras han tenido que escoger entre vivir una existencia de mujer, con sus alegrías, cotidianidad e inmediatez, y vivir una existencia de hombre para así poder dedicarse a pensar. Durante generaciones esta elección ha sido cruel y muy costosa. Otras han optado deliberadamente estar fuera del sistema sexo-género, viviendo solas o con otras mujeres.

Muchos de los avances más importantes dentro del pensamiento femenino nos los dieron esas mujeres cuya lucha personal por un modo de vida alternativo les sirvió de inspiración para sus ideas. Pero esas mujeres, durante la mayor parte de la época histórica, se han visto obligadas a vivir al margen de la sociedad; se las consideraba “desviaciones”, como las que se atrevieron a desafiar la heterosexualidad obligatoria, y por ello se hacía difícil generalizar a partir de sus experiencias, y lograr influencia y aprobación.

La renuncia al amor y catalogar de “pervertidas” a las pensadoras han sido, históricamente, los medios de desalentar el trabajo intelectual de las mujeres.

Resume Lerner: “Por tanto, y durante largo tiempo, las pensadoras han renovado sistemas ideológicos creados por los hombres, entablando diálogo con las grandes mentes masculinas que ocupan sus cabezas. Elizabeth Cady Stanton lo hizo con la Biblia, los padres de la Iglesia, los fundadores de la república norteamericana; Kate Millett debatió con Freud, Norman Mailer y el mundo literario liberal; Simone de Beauvoir, con Sartre, Marx y Camus; todas las feministas marxistas dialogan con Marx y Engels y algo también con Freud. En este diálogo la mujer simplemente procura aceptar cualquier cosa que le sea útil

del gran sistema del varón. Pero en estos sistemas la mujer –como concepto, entidad colectiva, individuo– está marginada o se la incluye en ellos”.

Por su lado, Silvia Federici explicita en su libro Calibán y la bruja cómo cientos de miles de mujeres fueron ejecutadas a comienzos de la era moderna al mismo tiempo que surgía el capitalismo, acompañando un acuerdo generalizado entre académicas feministas sobre el hecho de que la “caza de brujas” trató de destruir el control que las mujeres ejercían sobre su función reproductiva y que sirvió para allanar el camino al desarrollo de un régimen patriarcal más opresivo.

Entonces, arroja también Federici en El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo, la lucha de clases es un proceso más complicado de lo que pensaba Marx. ¿Cómo pudo pasar por alto cómo se produce la fuerza del trabajo? ¿Engranaje esencial resuelto por el trabajo doméstico de las mujeres? Por un lado, porque en tiempos en los que escribía El capital –contesta– las mujeres trabajaban codo a codo en las fábricas junto con los hombres, de sol a sol. La clase capitalista no habría comenzado a invertir en la reproducción de la fuerza de trabajo hasta la segunda mitad del siglo XIX, tras grandes revueltas obreras en Europa que erigían al comunismo como un temible fantasma. Y precisa: “En términos marxianos, podemos decir que el desarrollo del trabajo reproductivo y la consiguiente aparición del ama de casa proletaria a tiempo completo fueron en parte producto del paso de la extracción de plusvalor absoluto a la extracción de plusvalor relativo como modo de explotación del trabajo”.

“Entender al patriarcado como el sistema. No es un sistema más. No es producto del capitalismo, no es consecuencia de la colonización, no es una forma de racismo. Es el sistema de todas las opresiones, de todas las discriminaciones y todas las violencias que vive la humanidad y la naturaleza, construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres. Y qué nos hace pensar esto: ¿dónde la humanidad ha aprendido a explotar? ¿Dónde aprende todos los días que puede explotar? ¿Dónde se aprende, dónde se reproduce? En el cuerpo de las mujeres”, explica Adriana Guzmán desde el Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia y el feminismo del Abya Yala.

Véase: B. S. Anderson y J. P. Zinsser (2000), Historia de las mujeres: una historia propia, Barcelona, Crítica. – E. Borneman (1975), Das Patriarchat:

Ursprung unseres Gesellschaftssystems, Hamburgo, Fischer. – R. Briffault (1927), The Mothers, Nueva York, Macmillan. – S. Federici (2004), Calibán y la bruja, Madrid, Traficantes de Sueños; (2014), El patriarcado del salario, Rosario, Tinta Limón. – M. Fontenla (2019), “Patriarcado”, en S. Gamba (coord.), Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos, La Plata, Píxel. – S. Gamba y A. Maldonado (2019), “Sobre los orígenes del patriarcado”, en S. Gamba (coord.), Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos, La Plata, Pixel-Popova. – G. Lerner (1990), La creación del patriarcado, Barcelona, Crítica. – C. Lévi-Strauss (1987), Antropología cultural: mito, sociedad, humanidad, Madrid, Siglo XXI. – A. Michel (1983), El feminismo, Ciudad de México, FCE. – K. Millett (1975), Política sexual, Ciudad de México, Aguilar. – S. Morace (1999), Origen mujer, del matrismo al patriarcado, Roma, Prospettiva. – E. Reed (1974), Problemas de la liberación de la mujer, Buenos Aires, Pluma; (1980), Sexo contra sexo o clase contra clase, Barcelona, Fontanamara. – G. Rubin (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo”, Nueva Antropología, 30.

SUSANA B. GAMBA – AIDA MALDONADO ZAPLETAL

P

PACHAMAMA. La deidad femenina corporizada en la Madre Tierra para los pueblos originarios de Bolivia, Perú, noroeste de Argentina y sur de Ecuador es en verdad la “Madre Universo”. El significado arcaico de la raíz “Pacha” no estaba solamente referido a la tierra sino al cosmos, el espacio-tiempo. Por lo tanto, comprende todo lo que existe. Algo similar ocurre con la traducción del nombre de su par de la cultura mapuche, la Ñuque (Madre) Mapu. Mapu significa país, lugar, tierra, territorio, nación. Pero Mapu, al igual que Pacha, es un concepto en el que están integrados también el sol, la luna, la noche y el hombre y la mujer, todos los seres humanos. Es decir: el cosmos.

Para la cosmovisión andina, el Todo se divide en tres partes que se complementan entre sí: el Hanaj Pacha o mundo de “arriba” (similar al Wenu Mapu de la cosmovisión mapuche), el Kay Pacha o Tierra Media, donde habitan los seres humanos y la naturaleza (análogo al Nag Mapu), y el Ukkhu Pacha o mundo de abajo (Miñche Mapu).

El día de la Pachamama se celebra el 1 de agosto y sus fiestas se extienden durante todo el mes, que es consagrado por entero a ella. En el primer día, la comunidad se dirige hacia un pequeño pozo ceremonial, el cual es marcado con piedras, para facilitar su reconocimiento cada año. Allí se entierra comida cocida, hojas de coca, granos y harina de maíz, vino, cigarros, confites de colores y chicha, con los que alimentan a la Madre Tierra para agradecerle, a la vez que le solicitan permiso para “herirla” con el arado y dar comienzo a la siembra. Estos pozos donde se depositan las ofrendas se denominan “apachetas” y guardan una simbología que venera a la Diosa Triple: las piedras con las que se cubre representan a la Pachamama del cielo o Hanaj Pacha; las ofrendas, a la Pachamama del suelo, Kay Pacha, y el pozo, a la Pachamama como reina del mundo subterráneo, Ukhu Pacha.

Las ceremonias siempre son asistidas por un varón y una mujer pues, según la creencia religiosa de estos pueblos, ambos fueron creados iguales en la pareja primordial que emergió del lago Titicaca, compuesta por Mama Ocllo y Manco Capac.

Otro ritual importante en esta época consiste en comenzar a labrar los campos de un modo ceremonial: mientras el hombre “hiere” la tierra con un arado que tiene forma de lanza, la mujer planta la semilla. En estas celebraciones se suele elegir a la mujer de mayor edad del pueblo para encarnar a la Madre Tierra, y a una

adolescente virgen (Imilla) para simbolizar a la tierra que todavía no fue fecundada. Esta costumbre bien podría haber sido, originalmente, un modo de representar el renacimiento de la Niña que surge de los huesos de la Mujer Vieja, como lo muestran las antiguas tradiciones matrísticas en las cuales la Vieja del Invierno renace como la doncella joven que florecerá en primavera. Luego de los bailes y el canto de las copleras, que improvisan versos ingeniosos al ritmo de sus cajas, pequeños tambores ceremoniales que tienen un sonido muy agradable, la mujer mayor encabeza los agradecimientos y pide la protección de la Pachamama para asegurar la abundancia de todo el año, la cual bendecirá a todos si la cosecha es buena.

Su chakana o calendario es una rueda medicinal que comienza con el año nuevo andino el 21 de junio, día del solsticio de invierno. Al igual que en muchos otros calendarios de pueblos originarios, se suceden ocho grandes festividades que coinciden con equinoccios, solsticios y el tiempo que media entre estos.

El equinoccio de primavera, el 22 de septiembre, marca el período de lluvias, mientras que el 2 de noviembre y el solsticio de verano (22 de diciembre) señalan la etapa de crecimiento de las plantas. El 2 de febrero es la época del florecimiento de la generosa Madre Tierra o Sisa Pacha. Los ritos consisten en recoger flores silvestres y colocarlas en la cabeza de las personas más respetadas, junto con agua recogida de las vertientes. Esta fiesta coincide con el carnaval occidental, pero no comparte con este el mismo simbolismo. El 22 de marzo tiene lugar la cosecha, con ritos de agradecimiento por la generosidad de la naturaleza y de pedidos a la Madre por la renovación de la tierra. El 5 de mayo, finalmente, se honra a la Cruz del Sur, guardiana y guía que está en el cielo y que marca las cuatro direcciones (el eje de la rueda) e indica los distintos ciclos del cultivo.

Como diosa de la tierra, los ritos en su honor dan cuenta de un tipo de espiritualidad que no es ajena a la materia, en oposición a la huida del cuerpo que proponen las religiones patriarcales. Al igual que todas las religiones basadas en el culto a la Madre, las celebraciones a la Pachamama incluyen el respeto por todos los seres vivientes, por cuanto ellos no solamente son el fruto de su creación sino que forman parte de ella misma. Sus seguidoras y seguidores no pretenden dominar y someter a la naturaleza, sino protegerla y cuidarla, como una manera de devolver a la Madre todo lo que la Madre brinda generosamente (v. DIOSA).

Su importancia es equivalente a la de Gaia para los antiguos griegos, Tonantzin para los mexicas, Anat en la Mesopotamia y Al-Lat para los actuales países árabes, entre muchas otras diosas, ya que la Madre Tierra ha sido reconocida y honrada como "Diosa Soberanía" por culturas prepatriarcales de todo el mundo.

"La mujer y la tierra han compartido un destino similar bajo esta cultura prepotente, que empezó a pisotear a Gaia y a sus representantes femeninas allá por los tiempos en que Gilgamesh rechazó el Matrimonio Sagrado con la Diosa tratándola de ramera, y prefirió la compañía de sus amigos belicosos. Hoy, cuando las cosas siguen siendo amargas para las mujeres, la imponente presencia de Soberanía como arquetipo de la Tierra inteligente, capaz de dar poder a quienes lo merezcan, capaz de guiar, instruir y alimentar, es un estímulo y una inspiración. Han quedado vestigios de cuando el espíritu de Gaia era una diosa que había que complacer, servir y amar si se quería contar con sus favores y recibir poder supremo de sus manos. Es lógico pensar que si se quiere gobernar hay que hacer un pacto de algún tipo con la Tierra, considerada como un ente vivo; una alianza sagrada que te obligue a no violar sus intereses y los de sus habitantes naturales; a no hacer lo que se hace en estos tiempos de abuso irreprimido –explotación, venenos, deforestación, matanzas de animales–, y a hacerse responsable de su salud y bienestar. De lo contrario, no se merece estar sentado en su regazo como gobernante del país" (Morgan, 2005).

Los reclamos actuales por el cuidado del medio ambiente son, en cierto modo, un clamor de la gente por la restitución de la Madre Tierra como la antigua diosa Soberanía, la cual incluye de la misma manera a los cuerpos de las mujeres, que hoy, en todos los rincones del planeta, trabajan activamente por recuperar el derecho a ser soberanas de sí mismas.

Véase: E. Morgan (2005), "Soberanía, tierra y mujer", mimeo. – Quechua Network, Diccionario Quechua-Español, www.quechuanetwork.org. – A. Quiroga (1929), "Folklore calchaquí", Revista de la Universidad de Buenos Aires, 5. – S. Román (2005), Los rostros de la Diosa, Buenos Aires, Kier; (2015), De Avalon a la Cruz del Sur, Rosario, Mito; (2018), Diosas en tu vida cotidiana, Rosario, Mito.

SANDRA ROMÁN

PARIDAD. El término tiene varias acepciones. En un sentido restringido, es la equiparación cuantitativa (50/50 en el caso de mujeres y varones, por ejemplo). Pero en sentido sustantivo es un concepto superador que alude a “ser pares”, estar a la par, recibir el trato de pares. En Roma, los pater familias eran los únicos ciudadanos, los pares. Nos remite, por tanto, al concepto de ciudadanía. Pares son lxs ciudadanxs. Ciudadanía es la condición de pertenencia a una comunidad política democrática. El concepto actual de ciudadanía se construye entre los siglos XVII y XX. Actualmente la ciudadanía, desde una perspectiva de DERECHOS HUMANOS (v.), supone el disfrute de todos derechos civiles, políticos, sociales, económicos, culturales y ambientales por parte de todxs, y la posibilidad de participar en su definición. Todxs somos formalmente ciudadanos a nivel global (universalidad de los derechos humanos); sin embargo, muchas son las barreras a nivel de los Estados nacionales, especialmente para el ejercicio de derechos de lxs migrantes. Sigue habiendo un uso jurídico de la condición de nacionalidad/extranjería para restringir el acceso a los derechos humanos. En el caso de otros colectivos, las barreras a la ciudadanía plena son más de carácter fácticas (Cepal, 2007). Si bien hoy es un concepto aplicado a diferentes colectivos, ha sido producto de un desarrollo teórico de los feminismos durante el siglo XX, fruto de nuestras luchas.

La recuperación del término paridad para el debate de las acciones afirmativas y la igualdad real lo hacen las francesas para su ley nacional de 1982 que establecía un cupo de mujeres en las elecciones municipales (luego declarada inconstitucional) y las belgas en los años 90 para el debate de su proyecto de ley nacional de cuotas. De allí lo tomamos en la Argentina en el marco de la justificación de nuestros proyectos de ley de cupo. Intentamos introducirlo en la Constitución nacional y en la de la Ciudad de Buenos Aires, pero el miedo de los constituyentes varones a la interpretación de paridad como 50/50 lo impidió. Solo pudimos introducir el término de igualdad real de oportunidades y trato, con el sentido de paridad sustantiva. La paridad cuantitativa tardaría más de veinte años más.

De la igualdad formal y la no discriminación a la igualdad real y la paridad. Al hablar de DISCRIMINACIÓN (v.), analizamos la igualdad formal, jurídica o ante la ley y el principio de no discriminación como tolerancia. Más allá de las diferentes corrientes ideológicas que subyacen en su interpretación y de la evolución del concepto de igualdad producto de las luchas y conquistas, se debe subrayar el carácter incremental y acumulativo de sus múltiples acepciones. Así,

la igualdad de oportunidades es una idea que entraña una mayor justicia social que la igualdad jurídica, porque propugna que un sistema es socialmente digno cuando todas las personas tienen las mismas posibilidades de acceder al bienestar social. Así, por ejemplo, en el ámbito educativo la gratuidad es un típico ejemplo de esta igualdad en el punto de partida. La Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPCD) en su Observación General 6 sobre la igualdad y la no discriminación de 2018 dice: "10. La igualdad de oportunidades […] constituye un paso importante en la transición de un modelo de igualdad formal a un modelo de igualdad sustantiva. La igualdad formal lucha contra la discriminación directa tratando de manera similar a las personas que están en situación similar. Puede ayudar a combatir los estereotipos negativos y los prejuicios, pero no puede ofrecer soluciones al «dilema de la diferencia», ya que no tiene en cuenta ni acepta las diferencias entre los seres humanos. La igualdad sustantiva, en cambio, aborda también la discriminación indirecta y estructural, y tiene en cuenta las relaciones de poder. Admite que el «dilema de la diferencia» entraña tanto ignorar las diferencias entre los seres humanos como reconocerlas, a fin de lograr la igualdad". Así, las perspectivas más progresistas o de izquierda develan situaciones de injusticia y discriminación estructurales que no son removidas con la sola igualdad de oportunidades. Arraigadas costumbres que naturalizan prácticas discriminatorias requieren poner el énfasis en la igualdad de trato o de hecho e injusticias estructurales y sistémicas exigen acciones afirmativas o mecanismos de discriminación positiva para corregir las desigualdades y aproximarse a una igualdad de resultado. La práctica ha demostrado que no es suficiente con tratar de la misma forma a las personas diferentes para llegar a la igualdad real, ya que socialmente ocupan posiciones distintas, tienen experiencias, necesidades e intereses distintos. Por ello, es necesario aplicar políticas y acciones positivas que consigan que, desde distintas posiciones de partida, se llegue a resultados equivalentes. La igualdad de resultados requiere la intervención estatal mediante la ejecución de programas de bienestar para las personas desaventajadas y medidas redistributivas, como la instauración de impuestos progresivos. También contribuyen a ella las acciones afirmativas o discriminación positiva.

Acciones afirmativas o discriminación positiva. Son las políticas o acciones encaminadas a favorecer a ciertos grupos que históricamente sufren discriminación (minorías o mayorías discriminadas) con el principal objetivo de revertir desigualdades estructurales o equiparar sus condiciones de vida al general de la población o al de quienes poseen privilegios. Hay acciones

afirmativas de medios y de resultados. Se aplican con éxito en muchos países y hay amplia evidencia de que funcionan para reducir desigualdades heredadas de generaciones anteriores y para corregir los sesgos que aún hoy se dan a menudo contra grupos vulnerabilizados. Por ejemplo, las cuotas o cupos obligatorios para el ingreso a la universidad de grupos étnicos segregados, o de mujeres en las listas legislativas, en conducciones sindicales, en el Poder Ejecutivo o el Judicial, y para las personas con discapacidad o trans en el ámbito laboral.

Así, además del mandato de igualdad ante la ley, las obligaciones de los Estados en materia de no discriminación exigen la adopción de medidas de carácter legislativo, social, educativo, laboral o de cualquier otra índole, necesarias para eliminarla. Se deben sancionar leyes que establezcan acciones positivas para garantizar la igualdad real de oportunidades y de trato, y el pleno goce y ejercicio de los derechos humanos. La aparente contradicción entre la exigencia de un tratamiento sin excepciones y la necesidad de tratamientos preferenciales generó acalorados debates teóricos y jurisprudenciales –producto de la resistencia de quienes no querían perder sus privilegios– que hoy están superados gracias al mayor consenso social sobre la diferenciación teórica entre igualdad formal o jurídica e igualdad real o de hecho que el feminismo contribuyó a elaborar ante la evidencia de su padecimiento. Así, por ejemplo, en el caso de la mujeres, las obligaciones internacionales en materia de no discriminación demandan la adopción por parte del Estado de medidas de acción positiva para contrarrestar la segregación por género y revertir los patrones socioculturales que la explican (art. 2 CEDAW). Por su parte, la garantía del goce y ejercicio de los derechos de las personas con discapacidad en igualdad de condiciones con los demás requiere implementar “ajustes razonables”, es decir, realizar modificaciones y adaptaciones necesarias y adecuadas en normas, políticas públicas o infraestructura para asegurar el goce o ejercicio, en igualdad de condiciones con las demás, de todos los derechos humanos y libertades fundamentales (art. 2 CDPCD).

Paridad. Igualdad real. Igualdad inclusiva. Estos conceptos son aplicados a diferentes colectivos, a veces indistintamente, aunque presentan matices. La igualdad real es la realización del principio de igualdad en la vida, en la práctica, de hecho. En este sentido, se utiliza por contraposición a la igualdad formal para destacar que esta no alcanza. Pero en realidad la incluye, lo mismo que a la igualdad de oportunidades, a la de trato y a la de resultados. La igualdad de resultados en general apunta más a lo cuantitativo; es medible en

indicadores. La igualdad real es cuanti-cualitativa. Por último, a partir de la elaboración teórica de los movimientos de las personas con discapacidad, se agrega el modelo de la igualdad inclusiva como modalidad más avanzada de la igualdad real o sustantiva. Así dice la CDPCD en su Observación General 6 sobre la igualdad y la no discriminación de 2018: "11.La igualdad inclusiva es un nuevo modelo de igualdad que se desarrolla a lo largo de toda la Convención. Abarca un modelo de igualdad sustantiva, al tiempo que amplía y detalla el contenido de la igualdad en las dimensiones siguientes: a) una dimensión redistributiva justa para afrontar las desventajas socioeconómicas; b) una dimensión de reconocimiento para combatir el estigma, los estereotipos, los prejuicios y la violencia, y para reconocer la dignidad de los seres humanos y su interseccionalidad; c) una dimensión participativa para reafirmar el carácter social de las personas como miembros de grupos sociales y el reconocimiento pleno de la humanidad mediante la inclusión en la sociedad; y d) una dimensión de ajustes para dar cabida a la diferencia como aspecto de la dignidad humana. La Convención se basa en la igualdad inclusiva".

De las cuotas o cupos o la paridad. El planteo de la necesidad de paridad o del "50/50" estuvo siempre presente entre las mujeres políticas de diferentes partidos desde los inicios de la Red de Feministas Políticas en 1990 en el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de San Bernardo, Argentina. Por razones tácticas se acordó diferir ese debate y avanzar de manera gradual a partir del sistema de cuotas o cupos, que ya venían plantándose como demanda al interior de varias fuerzas políticas desde los años 80 tomando el ejemplo de las cuotas partidarias en fuerzas políticas socialdemócratas de Alemania y España.

La primera originalidad del sistema de cuotas en la Argentina fue la consagración legal obligatoria para todas las fuerzas políticas en simultáneo como una cuestión de orden público, a partir de la triple estrategia que nos dimos de presentación de proyectos de ley en el Senado y la Cámara de Diputados, en paralelo a seguir debatiendo las reformas de las cartas orgánicas. Así nos convertimos en el primer país del mundo con Ley de Cupo o Cuotas. Esta iniciativa fue posteriormente seguida por otros países de la región, como México (1996), Paraguay (1996), Bolivia (1997), Brasil (1997), Costa Rica (1997), Ecuador (1997), Panamá (1997), Perú (1997), República Dominicana (1997), Venezuela (1997), Colombia (2000), Honduras (2000), Uruguay (2009), Haití (2011-2012) y El Salvador (2013). Varios países tuvieron dificultades de implementación por planteos de inconstitucionalidad o por no haber tiendo en

cuenta el tipo de sistema electoral.

La segunda cuestión original de la Argentina fue luego de que en la reforma constitucional de 1994 fuimos pioneras en consagrar las acciones afirmativas de género en la Constitución nacional (arts. 37 y 75, inc. 22 y 23) y específicamente las cuotas “como piso” en las listas electorales en una cláusula pétrea que no admite regresión (Disposición Transitoria Segunda CN). Ello puso fin a los debates sobre su constitucionalidad.

La ley 24.012, sancionada en 1991 y aplicada desde las elecciones de 1993, determinó que al menos el 30% de las listas de candidatxs que presentaran los partidos en las elecciones estuviera ocupado por mujeres, pero recién consiguió su objetivo diez años después. Luego de los primeros años de resistencias y violaciones a lo largo y ancho del país y por todas las fuerzas políticas, y como producto de la judicialización que llevó adelante el Consejo Nacional de la Mujer y varias mujeres valientes y con los apoyos transversales de otras de distintas fuerzas, la inclusión constitucional y la reglamentación del decreto 1246/2000 (con su famosa tablita), se logró estabilizar su aplicación. De la composición 1991-1993 a la de 1993-1995 de diputadxs se pasó del 5 al 14% de mujeres y en los cuatro períodos siguientes (entre 1995 y 2003) el porcentaje osciló entre 26 y 30, sin poder alcanzar el pretendido tercio. Algo parecido se dio en efecto cascada en la mayoría de las provincias, al menos en materia de sanción de leyes, con más dificultades en la aplicación práctica en función de los diferentes sistemas electorales. En las legislaturas provinciales, en octubre de 2003 las diputadas eran el 27,9% del total y las senadoras el 20,4% (Hinojosa, 2009), aun cuando lentamente algunas legislaturas comenzaron a sancionar leyes de paridad, antes que la Nación. En 2019, gracias al sostenido cupo, aun antes de la ley de paridad nacional, en la Cámara de Diputados las mujeres ocupaban el 39% de las bancas y en el Senado, el 42%. Aunque otra discusión es en qué comisiones y en qué roles, a pesar de que las legisladoras tienen, en general, estudios superiores en mayor proporción que los varones.

Entretanto, en varios nuevos procesos constituyentes latinoamericanos las mujeres empezaron a exigir y lograr la paridad. Aprovechando nuestra experiencia y argumentos, lograrían superar nuestro texto constitucional. Se dan varios gobiernos paritarios en sus Ejecutivos en España, Chile y Ecuador que otorgan más visibilidad a la temática en nuestra región, y en ese momento arribamos al Consenso de Quito (Cepal, 2007), donde los gobiernos latinoamericanos y caribeños asumen compromisos concretos en la esfera de la

"participación política y paridad de género en los procesos de adopción de decisiones a todos los niveles".

A nivel nacional se vuelve a generar una nueva articulación transversal de mujeres de diferentes fuerzas políticas en torno a la legalización del derecho al aborto. A pesar de las vicisitudes de ese proyecto en el Senado en 2017, logra generar sinergia, consenso y el apoyo del Ejecutivo para la sanción de la Ley de Paridad de Género para los cargos de representación legislativa nacional.

Ley 27.412 y decreto 171/19. Con relación a los requisitos de oficialización de listas de candidatxs nacionales a ambas cámaras legislativas y parlamentarias del Mercosur, la Ley de Paridad de género en ámbitos de representación política consagra que "deben integrarse ubicando de manera intercalada a mujeres y varones desde el/la primer/a candidato/a titular hasta el/la último/a candidato/a suplente […] No será oficializada ninguna lista que no cumpla estos requisitos". También regula la sustitución en caso de vacancia y la integración paritaria de órganos partidarios. El decreto 171/19 establece: "El principio de paridad de género consagrado por la ley 27.412 se entiende como la conformación de listas integradas por candidatas y candidatos de manera intercalada, en forma alterna y consecutiva, desde la primera o el primer titular hasta la última o último suplente, de modo tal que no haya dos personas continuas del mismo género en una misma lista" (art. 1). Le asigna legitimación activa a cualquier ciudadanx del distrito para impugnar una lista de precandidatxs o candidatxs cuando consideren que se viola la ley o la reglamentación (art. 2, decreto 171/19). Es decir, la legitimación no se limita a las personas integrantes de la lista o a las del mismo partido, pero no restringe la amplia legitimación activa que otorga la Constitución nacional a los amparos colectivos (art. 43 CN). El artículo 4 del decreto resuelve la compatibilización del principio de paridad con el de representación de las minorías resultantes de las primarias abiertas, simultáneas y obligatorias (PASO), dejando a salvo siempre la paridad. Si una lista incumple la paridad, la Justicia debe intimar a la junta electoral partidaria para que la reordenen en veinticuatro horas, si es para las PASO, o en cuarenta y ocho horas si es para la elección definitiva, o proceder de oficio. En ningún caso se permitirá la participación de listas que incumplan con la integración paritaria de género (arts. 3 y 5, decreto 171/19). Los artículos 6 y 7 aclaran que, en caso de corrimiento de lista, muerte, renuncia o inhabilitación permanente, se debe respetar la paridad. En caso de vacante en cualquiera de las dos cámaras, para la elección del reemplazo debe presentarse una lista conformada por unx candidatx del distrito según el género del que suscitó la vacancia (art.

8). El artículo 9 prescribe la paridad de género en todos los órganos internos de las agrupaciones políticas, de distrito y nacionales, permanentes o transitorios, y el reemplazo en caso de vacancia sin alterar el principio de integración paritario (art. 10), todo ello bajo apercibimiento de declarar la caducidad de la personalidad política del partido (art. 11). La reglamentación sobre identidad de género es coherente con la ley 26.743 (el género es el reconocido en el DNI vigente al momento del cierre del padrón electoral o en la constancia de la rectificación del sexo inscripta, art. 12).

En la primera aplicación de la norma, el 99% de las listas para las PASO 2019 cumplieron la nueva ley, y solo cinco la incumplieron (ELA, 2019). Sin embargo, solo el 20% de las listas fueron encabezadas por mujeres (Frente de Todos 14,89%, Consenso Federal 11,11% y Juntos por el Cambio 8,51%). Por eso, aun cuando con las renuncias de funcionarixs que asumieron cargos en el Poder Ejecutivo Nacional la Cámara baja tiene 107 diputadas (mayo de 2020), el número más alto alcanzado en su historia, y un promedio de 41,63% del total de la Cámara, integrada por 257 miembros, estamos lejos aún del efectivo 50%. Resulta difícil llegar al 50% de la Cámara baja ya que en las listas electorales con posibilidades de ingresar diputadxs sigue prevaleciendo fuertemente la presencia de varones, más allá de que se alternen en las listas, ya que la mayoría –al ser encabezadas por varones– condiciona la posibilidad de alcanzar ese 50%. En efecto, de las 51 listas legislativas de los 24 distritos que en octubre de 2019 lograron bancas en la Cámara baja, solo 10 estaban encabezadas por mujeres, y las otras 41 llevaban a un varón como candidato. De esas 51, en 28 se dio la posibilidad de que ingresara más de unx candidatx, pero en las 23 restantes solo ingresó el primero de la boleta: 19 permitieron el ingreso de un varón y 4 el de una mujer.

Otra de las mayores dificultades en la aplicación de la nueva ley nacional de paridad es que derogó la Ley de Cuotas sin prever una cláusula transitoria para los cargos vacantes en los casos de listas elegidas en elecciones efectuadas bajo la vigencia de la ley anterior. La jurisprudencia ha sido despareja en estos casos y especialmente en aplicar el principio in dubio pro femina, que debería presidir cualquier interpretación en esta materia.

Leyes provinciales. Para las elecciones de 2019 la paridad de género ya se extendía a catorce provincias con boletas “50/50”. La primera en sancionar el régimen de igualdad real fue Córdoba en 2000, con un sistema de alternancia secuencial (intercalando unx candidatx de cada género por cada tramo de dos

candidaturas). Luego las mujeres lo lograron en Río Negro en 2003 y Santiago del Estero en 2008. Recién se retomó el impulso de la paridad de género en 2016, cuando se sancionaron leyes en Santa Cruz, Salta, Neuquén y provincia de Buenos Aires, Chubut en 2017 (con una modificación en 2019), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Catamarca, Chaco, Misiones y Mendoza en 2018. La última en sumarse fue Formosa en abril de 2019 y quedan diez provincias sin ley de paridad a mayo de 2020: Tucumán, Tierra del Fuego, Santa Fe, San Luis, San Juan, Corrientes, La Rioja, La Pampa y Jujuy, y en Entre Ríos una vieja ley de cupo del 25%.

Véase: ELA (2019), "Detrás del número: un estudio sobre las trayectorias políticas de mujeres y varones en las legislaturas argentinas". – M. Hinojosa (2009), "Argentina's women: Don't cry for us", en J. Gelb y M. Lief Palley (eds.), Women & Politics around the World, California, ABC Clio Inc. – M. Lamas, "Ciudadanía, feminismo y paridad", americalatinagenera.org. – M. J. Lubertino (2003), "Las acciones positivas en la Argentina", en 50 y 50: por más mujeres en los lugares de decisión, Buenos Aires, ISPM-Fundación Ebert; (2005), "Nuevas Constituciones para todos y todas", en S. Montaño y V. Aranda, Reformas constitucionales y equidad de género, Santiago de Chile, Cepal; (2007), "Ley de cuotas/ley de cupos", en S. Gamba (coord.), Diccionario de estudios de género y feminismos, Buenos Aires, Biblos; (coord.) (2020), Tratado ecofeminista de derechos humanos: derechos humanos para el buen vivir, igualdad en la diversidad y armonía con la naturaleza, Buenos Aires, Eudeba (e/p). – M. I. Tula (2015), Mujeres y política: un panorama sobre la adopción de las cuotas de género y sus efectos en América Latina y Colombia, Bogotá, PNUD.

MARÍA JOSÉ LUBERTINO

PARTICIPACIÓN POLÍTICA. Política es la ciencia que trata del gobierno y la organización de las sociedades humanas, especialmente de los Estados. Es el proceso de toma de decisiones que se aplican a todos los miembros de una comunidad, y la doctrina u opinión referente al gobierno de un país o la actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos.

Participación de las mujeres en la vida política. Uno de los grandes avances en la teoría y la práctica feminista se dio por la lucha que desarrolló el feminismo para incorporar la perspectiva de género en el diseño, la implementación, el monitoreo y la evaluación de las políticas estatales. El concepto de democracia solo tendrá un significado verdadero y dinámico cuando las políticas y la legislación nacional sean decididas conjuntamente por hombres y mujeres, y se preste una atención equitativa a los intereses y las aptitudes de toda la población. A pesar de que ha habido algunos cambios con relación a la participación política de las mujeres, siguen existiendo prejuicios y percepciones culturales. Nos seguimos preguntando por qué hay tan pocas mujeres en cargos políticos. Muchos países consideran que han incorporado la perspectiva de género a su quehacer político y a sus políticas públicas; sin embargo, al hacer un análisis riguroso de la actividad política, vemos que no se trata de una incorporación de los derechos y las necesidades de las mujeres sino que se refiere a acciones dirigidas a las mujeres, lo que no cambia la desigual valoración y el desigual poder entre los géneros.

En enero de 2020, solo 10 de 152 jefxs de Estado son mujeres; los hombres ocupan el 75% de los parlamentos y el 73% de los cargos ministeriales. Es un dato importante que en 103 países la representación de las mujeres en los organismos gubernamentales locales tiene una variación muy alta, desde menos del 1% hasta el 50%, con una media de 26%. Con relación a los parlamentos, solo el 22% de los miembros son mujeres. La mayoría de las que ocupa alguna función/cargo en el Estado se dedica a temas de carácter social, como familia, infancia, jóvenes, mayores, discapacidad, medio ambiente, etc.

Una investigación sobre los consejos locales de la India puso de relieve que el número de proyectos de abastecimiento de agua potable en zonas en los que dichos consejos están dirigidos por mujeres era 62% mayor que en el caso de aquellas cuyos consejos están dirigidos por hombres. En Noruega se encontró una relación de causalidad directa entre la presencia de mujeres en los consejos municipales y la cobertura del cuidado infantil.

Es innegable la falta de mujeres en los cargos jerárquicos. Frente a esta situación, se apela al argumento según el cual para ocupar estos espacios no es relevante el género, sino que sean “las mejores personas” quienes accedan a ellos. Sin embargo, un reciente estudio del PNUD Argentina muestra que las mujeres que acceden a cargos jerárquicos tienen un nivel educativo más alto que sus contrapartes varones. Esto nos indica que los requerimientos educativos para ocupar puestos de decisión son mayores para las mujeres que para los varones. En los mismos puestos (altos cargos), se demandan más capacidades a las mujeres, señala el informe del PNUD. Por ello, los puestos jerárquicos son ocupados en su mayoría por varones, aun cuando hay mujeres con igual o más formación y experiencia que los hombres.

Cuando se habla del acceso de las mujeres a cargos altos, se suele utilizar la analogía de romper un TECHO DE CRISTAL (v.), pero lo cierto es que la mayoría de los casos en que las mujeres buscan un liderazgo político deben, además de romper “techos de cristal”, derribar “paredes de cristal” (v. LABERINTOS DE CRISTAL). En el ranking de “empoderamiento político” elaborado en 2015 por el Foro Económico Mundial, la Argentina se encuentra en el puesto 22 entre 145 países. En el mismo ranking ocupa el puesto 24 en proporción de mujeres en el Parlamento, aunque desciende al 51 en mujeres con cargos ministeriales. Las cinco carteras más comunes que ocupan las mujeres en el mundo son las de asuntos sociales y otras relacionadas con familia, infancia, juventud, mayores, discapacidad.

En 2015 se asistió a un récord histórico de líderes en el mundo con 27 mujeres en los cargos más importantes de sus países. En relación con los cargos ministeriales a nivel mundial, solo el 17% de estos cargos son ocupados por mujeres, y en general en sectores tales como salud o educación. En relación con los parlamentos, de acuerdo con la ONU, el porcentaje de mujeres se duplicó entre 1995 y 2015; pese a ello, actualmente solo el 22% de los miembros de los parlamentos son mujeres. La situación no es igual entre regiones: el 41,1% de los puestos parlamentarios son ocupados por mujeres en Europa, en América el porcentaje se reduce al 27,4% y en Asia cae hasta el 19%. En febrero de 2019 solo tres países tenían 50% o más de mujeres en el Parlamento: Ruanda con el 61,3%, Cuba con el 53,2% y Bolivia con el 53,1%. No obstante, un número elevado de países ha alcanzado el 30% o más de representación femenina. Esto incluye veintidós países de Europa, doce del África subsahariana, doce de América Latina y el Caribe, y dos en el Pacífico.

Se están haciendo progresos, pero el ritmo ha sido lento y no se están logrando en todos los países. En 1991 la Argentina sancionó la Ley de Cupo Femenino (24.012), que establece que “las listas que se presenten a elecciones deberán tener un mínimo del 30% de mujeres entre lxs candidatxs a elegir y que tengan posibilidades de ser electas. Sin embargo, debemos decir que, en el mundo, las mujeres han brillado por su ausencia en la adopción de decisiones y en la formulación de políticas públicas. La Unión Interparlamentaria (UIP), que se ha dedicado a la investigación y la recopilación de datos sobre las mujeres en los parlamentos, respaldó las iniciativas de las Naciones Unidas para lograr la participación plena de las mujeres en la política. Aunque formulado en numerosas ocasiones, el compromiso de la UIP se reflejó posiblemente mejor en su declaración de 1992: «El concepto de democracia solo tendrá un significado verdadero y dinámico cuando las políticas y la legislación nacional sean decididas conjuntamente por hombres y mujeres, y presten una atención equitativa a los intereses y las aptitudes de las dos mitades de la población»”. Los resultados de esta atención mundial a la necesidad de una mayor participación de las mujeres en la política son alentadores. No obstante, es evidente que todavía queda mucho por hacer.

Una de las observaciones y recomendaciones de la CEDAW (v. CONFERENCIAS Y CONVENCIONES INTERNACIONALES) se relaciona con la participación limitada de las mujeres en la vida política. Se refiere a cargos en los gobiernos, administración pública, judicatura, sistemas judiciales, servicio exterior. Esta situación es debida a la persistencia de estereotipos de género, actitudes machistas y de un reducido y débil compromiso de los partidos en la aplicación de las cuotas de participación política de las mujeres y de la inexistencia o debilidad de mecanismos efectivos de vigilancia y sanción. La CEDAW contiene disposiciones directamente relacionadas con la IGUALDAD (v.) y la participación política de las mujeres. El artículo 4 contempla la adopción de medidas especiales de carácter temporal para acelerar la igualdad de facto entre el hombre y la mujer, que se ha utilizado como sustento jurídico del mecanismo de cupos o cuotas de participación política de las mujeres. Su artículo 7 se refiere a la DISCRIMINACIÓN (v.) de las mujeres de la vida política y pública, y el artículo 8 puntualiza las medidas para garantizar la representación de las mujeres en el plano internacional y en organizaciones internacionales, en igualdad de condiciones con el hombre y sin discriminación.

El liderazgo de las mujeres en los procesos políticos y de toma de decisiones es de suma importancia y ha logrado que temas tales como la igualdad de género, la

lucha contra la VIOLENCIA DE GÉNERO (v.), las licencias parentales, las leyes sobre igualdad de géneros sean tenidos en cuenta. La incorporación de la perspectiva de género en los procesos políticos implica valorar los impactos diferenciales que cualquier acción tiene tanto para hombres como para mujeres en el logro de la CIUDADANÍA (v.) plena.

Transgénero y participación política. La discriminación por motivos de identidad de género es ilegal de conformidad con lo dispuesto en el derecho internacional con relación a los DERECHOS HUMANOS (v.). La ONU ha afirmado el derecho de las personas trans al reconocimiento jurídico de su identidad de género y a la modificación de dicho género en los documentos oficiales, incluidas las actas de nacimiento, sin necesidad de someterse al cumplimiento de requisitos onerosos y abusivos. No obstante, este derecho se vulnera en casi todas las regiones y los cambios logrados han sido resultado de innumerables luchas. Así, en los últimos años y en diferentes países se actualizan las leyes en respuesta a los compromisos asumidos con los derechos de las diversidades frente a toda forma de discriminación y violencia en pos de la construcción de una sociedad más igualitaria que promueva la autonomía integral de todas las personas sin establecer jerarquías ni distinción alguna.

En la Argentina, tanto la ley 26.743 de Identidad de Género, promulgada en 2012, que permite que las personas sean registradas y tratadas de acuerdo con su identidad autopercibida, como el decreto 721, recientemente emitido (septiembre de 2020), que establece el cupo laboral travesti-trans en el sector público nacional (1%), son pasos que se dan para reparar innumerables vulneraciones y asegurar a las personas travestis, transexuales y transgénero el ejercicio de sus derechos.

Véase: N. Allegrone (2002), Ley de Cupo Femenino: su aplicación en la República Argentina, Buenos Aires, FUNDAI. – Cepal (2007), Consenso de Quito. Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. – ELA (2019), “Detrás del número: un estudio sobre las trayectorias políticas de mujeres y varones en las legislaturas argentinas”. – C. Lipszyc (2007), “Ciudadanía y política”, en S. Gamba (coord.), Diccionario de estudios de género y feminismos, Buenos Aires, Biblos. – M. J. Lubertino (2003), “Las acciones positivas en la Argentina”, en 50 y 50: por más mujeres en los lugares de decisión, Buenos Aires, ISPM-Fundación Ebert;

(2007), “Experiencia de las mujeres argentinas en materia de acciones positivas”, IX Foro AWID “Reinventando la globalización”, Quito; (2007), “Ley de cuotas/ley de cupos”, en S. Gamba (coord.), Diccionario de estudios de género y feminismos, Buenos Aires, Biblos.

MIRIAM BERLAK

PARTO RESPETADO. Llamado también “parto humanizado”, se trata del modo de atender el proceso de gestación y nacimiento en forma natural y donde no se realicen intervenciones quirúrgicas innecesarias. En este proceso, la mamá y su bebé son los verdaderos protagonistas, privilegiando la voluntad de la mujer que va a dar a luz y respetando sus tiempos fisiológicos personales. El objetivo es que el momento del parto tenga lugar en un espacio familiar y se desarrolle en consonancia con las recomendaciones de la OMS.

El parto respetado abarca, entre sus puntos más importantes, cuestiones como la elección del lugar donde se producirá el nacimiento (hospitales, sanatorios o incluso la propia casa), la forma y la posición de parir, y la elección de la partera y/o la doula, que es la persona formada y capacitada profesionalmente para acompañar a la madre durante todo el proceso.

La OMS ha observado que la creciente medicalización de los nacimientos daña la capacidad de las mujeres para dar a luz y que el parto requiere ser tratado como un proceso natural, con la madre en el centro de la toma de decisiones, donde solo puede intervenirse en el caso en que existieran complicaciones. Las directrices que surgen del Departamento de Salud Reproductiva de la OMS proponen un acercamiento holístico al parto, basado en los derechos humanos, en el que la madre tenga preeminencia, teniendo en cuenta que el parto no es una enfermedad, sino un proceso fisiológico normal que se lleva a cabo sin complicaciones en la mayoría de los casos. Sin embargo, los estudios muestran que una gran parte de las mujeres embarazadas sanas son sometidas al menos a una intervención clínica durante el parto. Según la OMS, esas intervenciones en muchas ocasiones son “innecesarias y potencialmente dañinas”.

La última guía de la OMS incluye 56 recomendaciones que van desde permitir que las mujeres decidan sobre los métodos para aliviar el dolor –lo que implica decidir si quieren o rechazan el uso de la epidural y, si la desean, en qué momento– hasta las condiciones de un ambiente seguro para dar a luz a unx bebé sanx, desde el punto de vista clínico y psicológico.

En la Argentina, la ley 25.989, de Parto Humanizado, promulgada el 17 de septiembre de 2004 establece los derechos que deben garantizarse a la mujer, lx recién nacidx y su familia. La norma ordena una serie de premisas que la salud pública y la privada deben tener en cuenta durante el embarazo, el trabajo de

parto y el posparto. Entre esas premisas figura que las mujeres deben ser informadas sobre las distintas intervenciones médicas que se realizan a lo largo del embarazo, parto y posparto, evitando prácticas invasivas. La normativa pone énfasis en fortalecer a las mujeres y promover el parto natural evitando intervenciones que son prescindibles, así como brindar la posibilidad y el ámbito adecuado para que la mujer y su pareja se conviertan en protagonistas de sus deseos y necesidades y acompañar en la toma de decisiones sobre dónde, cómo y con quién parir.

Desde 2004, impulsada por la Asociación Francesa por el Parto Respetado (AFAR), se celebra la Semana Mundial del Parto Respetado, con un objetivo principal de visibilizar el modo en que se atienden partos en todo el mundo y exigir el cumplimiento de los derechos vinculados al nacimiento. Esta iniciativa es promovida por Unicef, la OPS y la Red Latinoamericana y del Caribe para la Humanización del Parto y el Nacimiento. Su objetivo es generar conciencia para que el nacimiento vuelva a ser considerado un proceso natural que privilegie los derechos de madres y bebés. Cada año, el debate que tiene lugar a lo largo de toda esa semana se enfoca en un tema diferente.

El parto respetado, en definitiva, se propone terminar con toda forma de violencia obstétrica, entendiéndose por tal a prácticas como el tacto realizado por más de una persona, la episiotomía como procedimiento de rutina, el uso de fórceps, la maniobra de Kristeller – presión ejercida sobre el fondo uterino para acelerar la salida del bebé–, el raspaje de útero sin anestesia, la cesárea sin verdadera justificación médica o el suministro de medicación innecesaria. Incluye conductas como no atender oportuna y eficazmente las emergencias obstétricas, obligar a la mujer a parir en una posición que le resulte incómoda cuando existan alternativas, obstaculizar sin causa justificada el apego precoz del niño con su madre negándole la posibilidad de cargarlo y amamantarlo, alterar el proceso natural del parto de bajo riesgo mediante el uso de técnicas de aceleración sin el consentimiento voluntario, expreso e informado de la mujer y practicar el nacimiento por vía de la cesárea cuando estén dadas las condiciones para un parto natural, sin el consentimiento voluntario, expreso e informado de la mujer.

El recurso de la cesárea es la práctica más criticada como medio de acelerar innecesariamente un parto que se presenta sin complicaciones. Entre los objetivos de la OMS está el que los nacimientos por cesárea no superen el 15% de los partos de un país. Aunque en algunos casos puede salvar vidas, la cesárea

a menudo se realiza sin necesidad médica y puede poner a las mujeres y a sus bebés en riesgo de problemas de salud a corto, mediano o largo plazo.

La violencia obstétrica psicológica, por su parte, se manifiesta en un trato deshumanizado por discriminación, burlas o críticas a la mujer o a su hijx.

Un concepto asociado al parto respetado es el de parto planificado en domicilio, o "parto en casa", el cual en la Argentina, como en muchos otros países, si bien no se encuentra prohibido, tampoco está reglamentado ni respaldado por políticas que permitan su desarrollo y ejercicio. Esto hace que la elección no sea totalmente libre ya que, si se produjera algún inconveniente durante la práctica, la partera correría el riesgo de verse criminalizada y la madre, culpabilizada por haber decidido esta forma de parir.

Es importante rescatar el rol comunitario que tienen las parteras y doulas en este tipo de práctica, ya que ellas cuidan y acompañan el proceso desde el embarazo hasta el posparto. Sin embargo, han sido sistemáticamente desacreditadas de diversas maneras en su quehacer por tratarse de una profesión "femenina y de cuidados", menoscabando su importancia y relegándolas al rol de asistentes de lxs médicxs que usurparon su labor, ya que desde tiempos ancestrales los partos se celebraron siempre en el hogar, hasta que se institucionalizó la profesión médica (v. CHAMANA).

Un estudio realizado por el Observatorio de Violencia Obstétrica de la agrupación feminista Las Casildas –orientada a difundir y visibilizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y familias con énfasis en los procesos de embarazo, parto, lactancia y crianza– demuestra que durante la crisis por covid-19 hubo un aumento del maltrato en los partos. Según las encuestas que realizaron, al 76% de las mujeres embarazadas les cancelaron algún turno de atención médica y el 59% no recibió alternativas para realizar el seguimiento. Además, el 49% de los nacimientos fueron inducidos y el 50% de los partos terminó en cesáreas.

No obstante, el hecho de no recibir respuesta adecuada por parte de las instituciones médicas influyó para que se triplicara el número de nacimientos en el hogar, lo cual pone sobre la mesa la necesidad de analizar e implementar medidas que garanticen y reglamenten la práctica del parto planificado en domicilio, entendiendo que el parto no es una enfermedad, sino un proceso fisiológico que deber ser asistido como tal y que, por lo tanto, patologizar

sistemáticamente los partos es vulnerar el derecho a la salud.

Casilda Rodrigáñez Bustos es una investigadora y escritora española que ha generado una toma de conciencia profunda, produciendo una profusa bibliografía acerca del parto, la maternidad y los intereses del PATRIARCADO (v.) en apropiarse de los derechos femeninos, con fines muy concretos. “El objetivo de esta guerra contra el sexo femenino fue cambiar el orden social regulado por el principio materno, y construir un orden social basado en la guerra y en la esclavitud. El principio materno es el principio de la identificación absoluta con el bienestar de otro ser, y su existencia desarrolla el sistema empático del ser humano que es el fundamento de las sociedades solidarias, igualitarias y pacíficas. El cambio social consistió en eliminar en gran medida esa función materna, corrompiendo la maternidad con el fin de impedir el desarrollo del sistema empático de las criaturas humanas. En su lugar, poner en marcha un sistema de crianza represivo, destinado a endurecer a las tiernas pequeñas criaturas y forjar el acorazamiento psicosomático que hace a los seres humanos indiferentes ante el sufrimiento del otrx, y también capaces de vivir en un estado de sometimiento a otro; y así forjar la sociedad de la guerra y de la esclavitud. «Dadme otras madres y os daré otro mundo», como dijo San Agustín. Corromper la función materna para formar este tipo de sociedad requería controlar la capacidad reproductora de la mujer y reprimir su sexualidad. Por eso el patriarcado fue y sigue siendo una guerra contra las mujeres” (Rodrigáñez, 2007).

“La primera duda sobre el parto, es decir, sobre todo lo que normalmente se asocia a un parto: dolor, dificultades y riesgos diversos, médicos, controles de embarazo, salas de parto, epidurales, llanto y reanimación de bebés, etc., nos alcanza al darnos cuenta de que la Biblia dice a la mujer «parirás con dolor», en tiempo futuro; es decir que de algún modo también se dice que no había sido así en el pasado ni lo era, al menos de forma generalizada, en aquel presente, hacia el 2000-2500 a.C. Podemos ya datar el comienzo del parto con dolor y del nacer sufriendo, porque desde hace unas décadas estamos presenciando los efectos de la llamada «revolución arqueológica» que comienza después de la Segunda Guerra Mundial. Se trata del desenterramiento físico de la sociedad prepatriarcal, que los padres de nuestra civilización habían conseguido mantener oculta para la gran mayoría. Este desenterramiento físico nos está desvelando la verdad histórica que yace oculta en los mitos sobre nuestros orígenes divulgados por las diferentes culturas y religiones. Mitos que en general han manipulado y cambiado el sentido de los grandes cambios sociales, guerras y acontecimientos

que tuvieron lugar a lo largo de tres mil años de transición y consolidación de la sociedad patriarcal, con el objetivo de borrar de la memoria y de la imaginación el modo de vida anterior […] Esta es la maldición de Yavé: paralizar los úteros para paralizar la producción libidinal de la mujer, y cambiar el tejido social de la realización del bienestar por el tejido social de la dominación y de la jerarquía" (Rodrigáñez, 2007).

Véase: G. Gentile (2018), "El parto planificado en domicilio es un modelo de elección seguro", www.conclusion.com.ar. – Las Casildas (2020), "Gestar y parir en cuarentena", www.revistaanfibia.com. – Ley 25.929, Parto Humanizado, decreto 2.035/15, www.argentina.gob.ar. – R. Mazur, V. Osorio y M. Cortese (2018), "¿Quién es el parto en casa?", fortaleza85.blogspot.com. – "Semana Mundial del Parto Respetado: una cuestión de derechos", www.unicef.org. – S. Peuscovich (2020), "Qué significa el parto respetado y cómo exigirlo en la cuarentena", marieclaire.perfil.com. – "Qué entiende la Organización Mundial de la Salud por parto humanizado", www.oceinfo.org.co. – C. Rodrigáñez Bustos (2007), "Pariremos con placer: apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina", sites.google.com.

SANDRA ROMÁN

PARTO VERTICAL. La ligazón que existe entre el mundo representacional (consciente e inconsciente) del género mujer y la experiencia milenaria del parto tiene particular importancia. Los efectos del parir y su correlato, el nacimiento de un ser vivo que proviene del interior de un cuerpo, impregnan mediante las narraciones que la niña escucha (por no mencionar lo que se podría inferir como saber filogenético) los imaginarios incipientes que intervendrán en la construcción de las subjetividades de las mujeres. El discurso médico adquirió un sentido protector respecto del parir y generó un espacio de subordinación que el género femenino acató. A la parición se le asignó el espacio de la horizontalidad y la obediencia al profesional, capturando a las parturientas dentro de la canónica establecida por la medicina.

Se sabe (porque la antropología lo ha descripto durante décadas) que las diversas culturas ágrafas ejercitan las pariciones respetando siempre la verticalidad. Uno de tales modelos es el ritual que utilizan los indios cuna, informado por Claude Lévi-Strauss (1987), frente a las dificultades que pueden presentarse durante el período expulsivo de un parto.

El interior del cuerpo de la mujer es lo que se pone en juego para lograr que la eficacia simbólica –producto de la combinatoria entre el canto y la danza chamánicas y la representación de la mujer acerca del interior de su cuerpo– ejerza su influencia y logre que el niño se desprenda. Para eso precisa de la eficacia previa del imaginario que avala el canto y la danza como fuerzas litúrgicas, pero este registro no es ajeno al espacio interior del cuerpo de la mujer, conocido desde los estadios tempranos de la primera infancia.

Estas vivencias, que corresponden a conocimientos tempranos del cuerpo infantil, aún sin lenguaje, han sido desestimadas históricamente por el orden simbólico patriarcal, el encargado de definir, de modo autorreferencial, cuáles serán los hitos, los indicadores valiosos del registro.

La historia del parir ilustra su recorrido con mujeres que durante siglos eligieron sentarse o ponerse en cuclillas para pujar; negarse a reconocer esta evidencia no forma parte de los avances de la obstetricia.

La posición. Esta posición sentada, en cuclillas, de rodillas o colgada de un árbol, según la práctica de algunas tribus, es aquella en la cual el torso de la

mujer y su canal pelviano oscilan dentro de un ángulo de cuarenta y cinco grados y noventa grados con respecto al plano horizontal. Una vez iniciado el trabajo de parto, la inspiración profunda que realiza la mujer hace descender el diafragma, lo cual se complementa con la acción contráctil de la prensa abdominal. Entre ambas acciones se impulsa al bebé hacia la abertura vulvar, como única salida. El bebé, una vez iniciado su descenso, estimulado por las contracciones uterinas y por su propio peso, no puede retroceder. En cambio, la posición horizontal neutraliza o entorpece esta mecánica, como sucedería si se tratase de comer o defecar en esa posición.

Insertos en la articulación pubiana (en las ramas descendentes del pubis, en la parte interior de la ingle y muy cerca de la parte interior de la rodilla), se encuentran los músculos abductores. Antiguamente se los llamaba custodes virginitates (custodios de la virginidad), puesto que en el Medioevo se sostenía que, ante el riesgo de una violación, si una mujer cruzaba fuertemente los muslos (donde se encuentran los abductores), no podría ser penetrada. La función de esta musculatura no es impedir violaciones, sino colaborar en la apertura de la sínfisis pubiana, es decir, ayudar a abrir el canal vaginal y la vulva (junto con la impregnación de las hormonas relajantes que produce la mujer) para permitir el egreso del cuerpo del bebé.

Para llevar a cabo esta acción es necesario que la parturienta esté sentada o en cuclillas, de manera que los músculos se tensen y ejerzan su fuerza sobre la zona que debe abrirse. Cuando la mujer está acostada se anula la acción fisiológica de esta musculatura. El cuerpo en vertical reproduce el esquema corporal que adquirió durante la niñez para realizar las funciones expulsivas de defecar y orinar, es decir, reproduce el modelo original y pone en marcha una memoria eficaz de funciones biológicas.

Durante el parto vertical, la vagina adquiere identidad propia como canal expulsivo y se diferencia de la vagina en coito como receptáculo del pene.

En la Edad Media y el Renacimiento existían sillas que se utilizaban para los partos. A partir de entonces, el cuerpo médico sustituyó a las comadronas y comenzó a ocuparse de los partos; las mujeres abandonaron la silla y acataron el criterio de los profesionales que actuaban con más comodidad si la parturienta estaba acostada. Tengamos en cuenta que en aquellas épocas quien recibía al bebé debía arrodillarse delante de la mujer; no era una posición cómoda para introducir las técnicas que los médicos proponían, ni resultaría psicológicamente

digerible estar arrodillado a los pies de una mujer que está pariendo.

En 1960 el doctor Tucho Perrusi introdujo en la Argentina un sillón de parto diseñado por él mismo. Consta de una prensa hidráulica, de modo que puede subirse o bajarse mediante un pedal. Así, en el momento de la expulsión del bebé, el sillón está levantado y separado del piso, de modo que el médico no necesita arrodillarse ni agacharse en exceso (ya que la pelvis de la mujer queda a la altura de sus manos). Pero para mirar a la parturienta y dirigir los pujos, el profesional debe mirar hacia arriba porque la mujer se encuentra más alta que él.

Madre a ciegas y madre que mira. Cuando el parto se realiza con la parturienta acostada, el volumen del vientre materno oculta el nacimiento del hijo. Los profesionales manipulan su cuerpo sin que ella disponga de control acerca de lo que sucede. Tampoco podrá mirar cómo su hijo emerge desde su interior. Acostada no tiene más perspectiva que el techo de la sala de partos, lo que conduce a la vivencia de hijo que le fue sacado del interior de su cuerpo sin que ella pudiese participar.

La ausencia de mirada sobre lo que sucede con su cuerpo y con el bebé la conduce a suponer que es el médico quien hace el parto y a sentir gratitud hacia él, cuando en realidad se trata exactamente de lo contrario. Si se exceptúan las patologías que pueden presentarse y que demandan la intervención profesional, la que hace el parto es la mujer. La maniobra del obstetra solo contribuye a girar, en algunos casos, la cabeza del bebé para facilitar la expulsión.

Al desactivar la capacidad paridora de las mujeres, la medicina se apropió de sus partos; y, merced a la colonización intelectual que padece el género femenino, paradójicamente las mujeres sienten gratitud hacia los obstetras que las acuestan y las privan de sus herramientas para parir.

También les impiden sentir el placer que significa mirar al hijo cuando este abandona el interior del cuerpo materno, en ocasiones ayudado por las manos de la parturienta, que es quien puede conducirlo hacia su nuevo mundo.

Véase: C. Lévi-Strauss (1987), Antropología cultural: mito, sociedad, humanidad, Madrid, Siglo XXI.

PATRIARCADO. Es un concepto central para el feminismo, ya que define al sistema que organiza la subordinación de las mujeres y su desigualdad con relación a los varones por el simple hecho de ser mujeres, así como las instituciones básicas de su opresión, entre ellas la familia, la maternidad, la heterosexualidad obligatoria, la prostitución y la explotación reproductiva.

Históricamente, se lo ha utilizado en las ciencias sociales para designar un tipo de organización social entendida como gobierno del padre, en la cual ejercía su autoridad y era el dueño del patrimonio, del que formaban parte los hijos, esposa, esclavos y bienes. El poder del varón se consideraba de origen natural, no social, pero no se daba solo en la familia, sino que estaba presente en todas las instituciones básicas de la sociedad, dado que las relaciones patriarcales no son solo familiares. Este poder se acaba considerando de origen divino, y sustenta luego las demás formas sociales y políticas, como por ejemplo las monarquías.

Los debates sobre el patriarcado tuvieron lugar en distintas épocas históricas, y fueron retomados en el siglo XX por el movimiento feminista de los años 60-70 en la búsqueda de una explicación que diera cuenta de la situación de desigualdad, inferioridad y dominación de las mujeres, y que posibilitara revertirla.

En los relatos sobre el origen de los sistemas de organización de las sociedades humanas hay historias conjeturales sobre ese origen que se corresponden con las distintas etapas históricas y tienen como función justificar el poder y a quien lo detenta. Algunas consideran que la sociedad se crea a partir de la familia patriarcal, otras de Dios, otras del contrato, o sea que el origen puede ser familiar, divino o por acuerdo de voluntades.

Estos relatos definen y consolidan un sujeto político que en el patriarcado es el varón como universal y los varones como género; por tanto, quedamos excluidas las mujeres.

En el pasaje de la monarquía al Estado moderno, por ejemplo esta historia pasa de considerar el origen divino de la monarquía a la idea de contrato social, ya que, con el ascenso de la nueva clase social, la burguesía necesitaba otro fundamento de su poder.

Las feministas han analizado las diferentes formas que ha ido adoptando a lo

largo de la historia y las geografías, y fueron definiendo los contenidos ideológicos, económicos y políticos del concepto.

Desde los primeros trabajos de Kate Millett (1975), para el feminismo radical el control de la sexualidad de las mujeres se considera prioritario en la constitución del patriarcado. El patriarcado establece una determinada política que la autora denomina “política sexual”, término que elabora para referirse al sexo como una categoría social impregnada de política, a través de la cual los varones por medios pacíficos o a través de la violencia dominan y se apropian de las mujeres. Gerda Lerner (1990) lo ha definido en sentido amplio como “la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños/as de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general”. Sus investigaciones se remontan a la Mesopotamia asiática, entre los años 6000 y 3000 a.C., y sostiene que el dominio patriarcal sobre la familia adoptó multiplicidad de formas: la autoridad absoluta del hombre sobre los niños, la autoridad sobre la esposa y el concubinato.

Conforme a otra autora, Carole Pateman (1995), este concepto es el único que se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres y singulariza la forma del derecho político que los hombres ejercen en virtud de ser varones. Las relaciones patriarcales no son solo familiares, ya que abarcan las demás instituciones de las sociedades. De modo que el patriarcado como categoría de análisis se refiere a una forma de poder político y a cómo se lo ejerce. En la búsqueda de los fundamentos de la opresión de las mujeres en el patriarcado moderno, desarrolla el concepto de contrato sexual, un contrato entre los varones como género para apropiarse de la sexualidad y reproducción de las mujeres.

María M. Rivera Garretas (1994) señala que en las estructuras fundamentales del patriarcado están las relaciones sociales de parentesco y dos instituciones muy importantes para la vida de las mujeres: la heterosexualidad obligatoria y el contrato sexual. Aquellos modelos de parentesco que se fundan en ese contrato tienen como centro a la pareja heterosexual, que no es simplemente heterosexual, sino que comporta una jerarquía donde el varón domina sobre la mujer. La institución de la heterosexualidad obligatoria es necesaria para la constitución y continuidad del patriarcado, ya que expresa la obligatoriedad de la convivencia entre hombres y mujeres en tasas de masculinidad/feminidad numéricamente equilibradas. Junto con estas dos categorías se encuentra la de política sexual, que regula cualquier otro tipo de relación.

Con la formación de los Estados modernos estos garantizan, principalmente a través de la ley y la economía, la sujeción de las mujeres al padre, al marido y a los varones en general, impidiendo su constitución como sujetos políticos.

Algunas autoras consideran que en el patriarcado moderno los varones también pactan su poder como hermanos. Los ideales de igualdad, libertad y fraternidad remiten a este pacto entre fratres o patriarcado fraternal o fratriarcado.

Dentro de las autoras del feminismo marxista y socialista, Shulamith Firestone (1976) postula como base de la opresión social de las mujeres su capacidad reproductiva.

Anna Jonásdottir (1993) plantea el problema básico del patriarcado como “una cuestión de lucha de poder sociosexual específica, una lucha sobre las condiciones políticas del amor sexual”. Se centra en la sexualidad y el amor al cuestionar la forma presente de heterosexualidad dominada por los hombres y las articulaciones del poder sexista en la sociedad moderna en general.

Otras corrientes consideran que las relaciones de reproducción generan un sistema de clases sexual que se basa en la apropiación y el control de la capacidad reproductiva de las mujeres, y que existe paralelamente al sistema de clases económico basado en las relaciones de producción.

En la línea del feminismo marxista, una de las exponentes más importantes, Heidi Hartmann (1987), sostiene la teoría de los sistemas duales –el patriarcado y el capitalismo–, y ha definido el patriarcado “como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y, aunque son jerárquicas, crean o establecen interdependencia y solidaridad entre ellos que los capacitan para dominar a las mujeres”. No es solo el sistema, sino los varones como tales quienes oprimen a las mujeres. La restricción de su sexualidad y el matrimonio heterosexual como formas de control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres son elementos cruciales del patriarcado, que no descansa solo en la familia, sino en todas las estructuras que posibilitan este control.

El denominado “feminismo materialista” usa la categoría de análisis de la mujer como clase social de sexo. Los padres-varones controlan el medio de producción y reproducción que es el cuerpo femenino, y se apropian del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres.

Christine Delphy (1985) afirma la existencia de una relación de producción entre

marido y mujer en la familia nuclear moderna, consistente en la relación de una persona o jefe, cuya producción se integra al circuito mercantil, con otra que le está subordinada, porque su producción, que no se integra a ese circuito, es convertida en algo invisible. En virtud del matrimonio y del trabajo doméstico gratuito, las mujeres comparten una posición común de clase social de género. Para Audre Lorde (2003) las mujeres están expuestas a distintos grados y tipos de opresión patriarcal, algunas comunes a todas y otras no, según su pertenencia de clase, etnia, opción sexual, entre otras.

Sheila Jeffreys (1996) lo define como heteropatriarcado, sistema político sexual que se basa en la heterosexualidad. Es un concepto que marca la centralidad de la heterosexualidad impuesta a las mujeres como base de su dominación. La familia heterosexual es básica en el disciplinamiento de la relaciones de dominación de los varones sobre las mujeres y de la apropiación de sus cuerpos, emociones, trabajo, tiempo, y de su ubicación en la esfera doméstica y el cuidado de quienes integran la familia.

En la América conquistada por los españoles, la subordinación de las mujeres se consolida especialmente a través de las Leyes de Partidas, la familia y la influencia y el poder de la Iglesia católica, que continuó en las leyes de los Estados nación que se van constituyendo a lo largo del siglo XIX.

El feminismo comunitario del Abya Yala –nombre ancestral que engloba todo el continente americano– elabora el concepto de patriarcado ancestral a partir del pensamiento y sentir de mujeres originarias que se asumen feministas comunitarias, principalmente las aymaras bolivianas de Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María en la montaña de Xalapán, Guatemala, así como de otros lugares, para aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo.

Para Lorena Cabnal (2010) las feministas comunitarias inician también su construcción de epistemología feminista al afirmar que existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorrealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de mujeres y hombres como para su relación con el cosmos, y se evidencia en sus formas de manifestarse, por ejemplo, en la guerra entre los pueblos originarios, los cuales, en disputa por diferentes problemáticas

territoriales, ejercían supremacía de vencedores contra vencidos y que tuvieron lugar mucho antes de la invasión europea de América. Esta formación patriarcal originaria ocurrió varios milenios antes. Se entronca con el patriarcado occidental con la llegada de los conquistadores a América. La lucha de sus pueblos contra el despojo de sus territorios no está separada de la lucha contra la violencia machista presente en ellos.

Alicia Puleo (2005), por su parte, distingue entre patriarcado de coerción y de consentimiento. “El primero mantiene normas muy rígidas en cuanto a los papeles de hombres y mujeres y desobedecerlas puede acarrear la muerte”. El de consentimiento se corresponde con sociedades más desarrolladas y “será el propio sujeto quien busque cumplir ansiosamente el mandato, en este caso a través de las imágenes de la feminidad normativa contemporánea (juventud obligatoria, estrictos cánones de belleza, superwoman, etc.). La asunción como propio del deseo circulante en los media tiene un papel fundamental en esta nueva configuración histórica del sistema sexo-género”.

La actual etapa neoliberal o de globalización capitalista ha tenido graves consecuencias para las mujeres. Por un lado se ha avanzado en la consecución de derechos para conseguir la igualdad con los varones, pero en muchos casos ello es solo formal, ya que la desigualdad y la pobreza estructural de las mujeres no se ha modificado. Conforme a estadísticas de la ONU de 1975 las mujeres realizamos las dos terceras partes de la jornada mundial de trabajo, percibimos el 10% de las remuneraciones mundiales y somos propietarias del 1% de la propiedad, situación que se ha agravado en la actualidad. Somos el 70% de las personas más pobres del mundo y las analfabetas entre los analfabetos.

Las autoras y los autores que se ubican en las corrientes de la posmodernidad ponen en cuestión el concepto de patriarcado; así como a las mujeres y a la clase obrera como sujetos históricos que encarnan distintas luchas de liberación: la feminista y la socialista. También cuestionan el concepto de género como sistema de relaciones jerárquicas que dan significado a las diferencias que tiene consecuencia en la vida práctica, por ejemplo en los salarios más bajos, con las mujeres como primeras desocupadas.

El patriarcado neoliberal vigente actualmente une la violencia a la persuasión y el autoconvencimiento; naturalizando la dominación, reordena y refuerza los viejos pactos patriarcales de apropiación de los cuerpos de las mujeres a través de la familia y la prostitución y agrega nuevos, como la explotación reproductiva

cuya forma mayoritaria es comprarles sus hijos, principalmente a las mujeres pobres, para satisfacer deseos ajenos o propios.

El modelo económico del patriarcado capitalista neoliberal supone una pérdida de derechos económicos y distributivos para la mayoría de la población, pero para las mujeres supone más trabajo gratuito por la falta de políticas de protección social, al tener a su cargo el trabajo doméstico y de cuidados, y una intensificación de la expropiación de sus cuerpos para enfrentar la miseria, así como la pérdida del derecho a un proyecto de vida propio. En términos generales, el patriarcado puede definirse como un sistema de relaciones sociales sexo-políticas jerárquicas que crean desigualdad basadas en diferentes instituciones y en la solidaridad interclases e intragénero entre los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva oprimen a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia.

Sigue siendo un concepto necesario para analizar la realidad de las mujeres y definirnos como sujetas, en una etapa de una fuerte reacción patriarcal frente al crecimiento del movimiento feminista y los logros. Las luchas de las mujeres a lo largo de la historia y los avances logrados muestran que no somos solamente víctimas del sistema, aunque no detentemos el poder. Los estudios feministas sobre el patriarcado, y la constatación de que es una construcción histórica y social, señalan las posibilidades de cambiarlo por sociedades justas e igualitarias.

Véase: L. Cabnal (2010), Feminismos diversos: el feminismo comunitario, ACSUR-Las Segovias. – C. Delphy (1985), Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos, Barcelona, La Sal. – S. Firestone (1976), La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairós. – H. Hartmann (1987), “El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo”, Cuadernos del Sur, 5. – S. Jeffreys (1996), La herejía lesbiana, Madrid, Cátedra. – A. Jonásdottir (1993), El poder del amor: ¿le importa el sexo a la democracia?, Madrid, Cátedra. – G. Lerner (1990), La creación del patriarcado, Barcelona, Crítica. – A. Lorde (2003), La hermana, la extranjera, Madrid, Horas y Horas. – K. Millett (1975), Política sexual, Madrid, Aguilar. – C. Pateman (1995), El contrato sexual, Madrid, Anthopos. – A. Puleo (2005), “El patriarcado: ¿una organización social superada?”, Temas para el Debate,

133. – M. M. Rivera Garretas (1994), Nombrar el mundo en femenino, Barcelona, Icaria.

MARTA FONTENLA

POS(T)PORNO. Las prácticas y producciones posporno o pospornográficas son manifestaciones culturales realizadas desde los activismos de la disidencia sexual, queer o transfeminismos (valiendo cada nominación a las expresiones y alianzas específicas que se dan en cada territorio) que impactan tanto en las visualidades pornográficas como en los modos de hacer, distribuir y compartir saberes en torno a lo sexual con otrxs. La propuesta del posporno invita a reformular las representaciones hegemónicas de la sexualidad, apropiarse del discurso pornográfico y desafiar las fronteras de lo público/privado, en una profunda interconexión entre lo personal y lo político, la vida y el arte, la teoría y la praxis (Preciado, 2008; Post Op, 2013; Egaña, 2017). Más allá de las fronteras móviles de lo que se define como posporno y de la revisión histórica que permanentemente se hace de ella, dos rasgos son específicos de estas producciones y prácticas: el primero es la puesta en escena del cuerpo como lugar de resistencia, crítica y creación de nuevos placeres; el segundo es su expresión necesariamente situada.

Nacido en el seno de los activismos transfeministas, el posporno emerge como un nuevo cruce entre feminismo y pornografía que tiene un primer impulso en el territorio español pero que, en sus desplazamientos geopolíticos hacia América Latina, encontrará eco en otros contextos socioculturales y activistas del sur. Hacia comienzos de los 2000 y en el marco de los activismos transfeministas en España, se gesta aquello que nombramos como posporno. En este contexto, el posporno emerge como una práctica artística con vocación política que no solo explota y explora las disciplinas artísticas, la autoría, la difusión y distribución, sino que habilita la producción de nuevas imágenes sexuales que den visibilidad a los deseos y las vivencias disidentes (Sentamans, 2013). Desde estas primeras experiencias, la apuesta activista del posporno será su marca distintiva: son lxs propixs sujetxs queer/disidentes quienes encaran una producción porno –audiovisual o performática– que lxs represente en sus corporalidades, experiencias y deseos o que les permita polemizar públicamente sobre la sexualidad desde una perspectiva sexo-disidente. Entre lxs referentes del posporno español podemos nombrar a Post Op, Girls Who Like Porno, Diana Pornoterrorista, Go Fist Fundation, Quimera Rosa, entre otrxs.

Poco tiempo después, las prácticas y producciones pospornográficas comenzaron a expandirse en América Latina. Tanto en Colombia, México, Chile, Perú, Brasil –y más tardíamente en Ecuador y Uruguay– se produjeron experiencias artístico-activistas que adoptaron el término “posporno” y le dieron un nuevo empuje

desde el sur. En ese sentido, la aparición de la noción de posporno en América Latina permitió darle cierta identidad –siempre en tensión– a ciertas prácticas y producciones fuera del circuito del arte interesadas en producir nuevas representaciones de la sexualidad no heteronormativas. Mas también la recepción latinoamericana del posporno permitió tensionar las representaciones, los modos de hacer, las articulaciones y discusiones que estas prácticas y producciones arrastraban del contexto español. Lo pospornográfico en América Latina ha desplegado una batería de discursos, prácticas y obras que exceden la producción artística, académica o meramente activista, generando un entrecruzamiento fructífero entre los diferentes campos de acción para activar un posporno sudaca pensado, producido y consumido en nuestros territorios latinoamericanos (Milano, 2014). En esta línea se ubican algunas de las interrogaciones en torno a un posporno situado que pueda ser un proyecto artístico-político descolonizador (Díaz Fuentes, 2017), que actúe como una estrategia de interferencia visual producida desde una perspectiva decolonial (Valencia, 2014), que pueda dar cuenta de las estrategias de exceso en las visualidades queer latinoamericanas (Sarmet, 2015) o que sea una política de la alteración para cuestionar la violencia ejercida contra las mujeres en la sociedad patriarcal contemporánea (Castillo, 2015). Entre algunxs referentes posporno latinoamericanxs es clave nombrar a Nadia Granados/La Fulminante (Colombia), Felipe Rivas San Martín (Chile), Eli Neira (Chile), Missogina (Chile), Felipe Leche de Virgen Trimegisto (México), La Bala Rodríguez (México), Colectivo Coiote (Brasil) y Frau Diamanda (Perú).

En Argentina, la emergencia del posporno trajo consigo algo de estas derivas españolas y latinoamericanas pero desplegó sus propias especificidades. El contexto que actuó de fondo a este despliegue es el de un momento sociopolítico y cultural de ampliación de derechos civiles para las diversidades sexo-genéricas y visibilización de sus elecciones identitarias. Desde 2011 en las ciudades de Buenos Aires, La Plata, Córdoba, Mendoza y Neuquén se produjeron eventos culturales autogestivos dedicados al posporno. Se generó una producción muy activa de performance, videos e intervenciones en el espacio público en las que visibilizar ciertas cuestiones vinculadas a la libre expresión de los géneros y la experimentación sexual por fuera de la heterosexualidad. Proliferaron propuestas pedagógicas, como los talleres y conversatorios, donde el objetivo era compartir saberes y experiencias. Llegó también a las universidades a través de diferentes actividades que demostraban el interés académico por estas prácticas y producciones culturales. Fue noticia en los diarios, la televisión y las redes sociales. Asimismo mantuvo tráficos, intercambios y contagios con otras escenas

culturales similares de América Latina, al tiempo de estar en plena interlocución con la producción de España, que fue pionera en este tipo de prácticas y producciones culturales queer/disidentes. En pocos años, el posporno logró instalarse como una de las manifestaciones culturales contemporáneas de los activismos queer/disidentes locales, cuyas modulaciones a lo largo de los años y dislocaciones en las diferentes ciudades del país nos hablan de derivas pospornográficas diferenciadas. Entre lxs referentes nacionales, no podemos dejar de nombrar a colectivos y artistas como Cuerpo Puerco (La Plata), Pastelitos Punk (Neuquén), Milo Brown y Lola Giancarelli (Ciudad de Buenos Aires), Pichón Reyna (San Juan/Córdoba) y Asentamiento Fernseh (Córdoba), y los festivales Porno PorSi (Ciudad de Buenos Aires), Muestra de Arte Pospornográfico (Ciudad de Buenos Aires, La Plata, Rosario y Resistencia), Del Porno Venimos y al Porno Vamos (Mendoza), Domingas Prrnn (Ciudad de Buenos Aires), El Deleite de los Cuerpos (Córdoba), entre otros eventos culturales donde estas prácticas y producciones fueron protagonistas.

Aquello que se nombra como posporno no busca censurar y prohibir la pornografía, sino generar otro repertorio de imágenes y narrativas que puedan producir goce erótico desde las corporalidades, identidades y experiencias sexuales fuera de la norma heterosexual y la lógica binaria; al tiempo que se intenta polemizar sobre la sexualidad como gesto activista queer/disidente. Tal como afirma Romina Smiraglia (2016), en el posporno "en vez de renunciar a la posibilidad de la representación de la sexualidad, toman el dispositivo pornográfico por asalto y desafían la imagen que de nuestra sexualidad ha construido a través de los años la industria pornográfica". A partir de esta apropiación, activistas y artistas habilitan representaciones novedosas de la sexualidad que puedan hablar de agenciamientos erótico-afectivos fuera de la heteronormatividad, de corporalidades diversas, de prótesis y ortopedias caseras, de dildos móviles, de goces periféricos que exceden y expanden el sexo más allá de la genitalidad. Para ello, se sirven de los lenguajes del videoarte, la fotografía y la performance para realizar este doble gesto de denunciar y visibilizar la propia sexualidad; una huella que se imprime con particular ahínco en las producciones latinoamericanas. La valoración que se hace de los cuerpos drag, intersex, trans (especialmente, en lo que respecta a las transmasculinidades), gordxs, con diversidad funcional, cíborgs y de prácticas como el BDSM, la ecosexualidad, el uso de ortopedias sexuales, el fist-fucking, el cibersexo y/o la eyaculación de vulvas parece ser la clave para leer las torsiones de lo pospornográfico en lo que hace a la representación de la sexualidad.

Por otra parte, dentro de lo nombrado como posporno es importante la generación de escenas culturales específicas, entendiendo estas como circuitos en donde circulan prácticas y productos culturales de determinadas características, se producen modalidades de trabajo concretas y se genera un sentimiento de pertenencia entre lxs sujetxs que participan. En ese sentido, lo que aquí se define como posporno no remite únicamente a ciertas representaciones de la sexualidad creadas desde el activismo queer/disidente, sino a los procesos y modos de hacer que quienes las producen realizan para dinamizar escenas culturales propias y específicas. Partimos de considerar a las prácticas posporno bajo el concepto de Do It Yourself/DIY ("hazlo tú mismx") y Do It With Others/DIWO ("hazlo con otrxs"), en donde prima la experimentación, la producción autogestiva y colectiva, donde se promueve la circulación entre pares, lejos de los circuitos comerciales de la industria porno (Smiraglia, 2016). Este concepto remite a las metodologías de producción autogestivas de la cultura punk donde se busca que lxs sujetxs puedan crear contenidos alternativos y generar otros canales de circulación de bienes culturales al margen de las industrias ya insertas en el sistema capitalista. Pero también este concepto nos permite pensar en cómo ciertos sujetxs intervienen en la arena cultural desde la autogestión para crear eso que no existe. En el posporno, el "házlo tú mismx" se refiere no solo a la posibilidad de generar nuevas formas de mostrar la sexualidad desde una perspectiva disidente que pueda dejar su huella y producir representaciones con las que realmente pueda identificarse, sino también hacerlo de forma autogestiva y anticapitalista abonando a prácticas de producción, circulación y consumo alternativas, de redes, entre pares.

En Argentina, como en otras latitudes, se fue consolidando y fortaleciendo una red artístico-activista en torno al posporno que albergó ideas comunes respecto de la disidencia sexual y las posibilidades del porno para visibilizarla; pero cuyo ensamble principal fueron los afectos construidos al interior de esta red que actuó como grupo de pertenencia, experimentación, contención y resistencia colectiva. Un activismo posporno que enredó las formas de la amistad, la producción cultural, la experimentación de la sexualidad y los modos de hacer colectivos desde la autogestión; donde lo afectivo fue la costura que contuvo las iniciativas, rupturas y complicidades. Esta observación nos permite rescatar el trazado afectivo que subyace a cada escena posporno: son los cuerpos allí presentes entregados a la experiencia colectiva de creación, al placer como política de resistencia frente a un orden sexual opresivo, a la invención de espacios de seguridad, confianza y complicidad en donde construir nuevos

sentidos y experiencias en torno a lo sexual.

Quisiera hacer una aclaración final antes de cerrar esta entrada que, lejos de querer presentar una definición cerrada, busca desplegar aristas desde las que pensar las producciones y prácticas posporno. Me refiero, concretamente, a esa letra t que aparece sostenida entre paréntesis en el título pero que después se deja caer a lo largo del texto. Decido nombrar al posporno sin la letra t como una forma lingüística de expresar su localización y expresividad en el territorio latinoamericano; como una invitación a observar más de cerca ese suelo en donde cae. En ese sentido, escribir el posporno sin t no quiere olvidar que la palabra se utilizó por primera vez en Estados Unidos y luego en España; ni que su genealogía es una entre otras posibles; ni que la asunción de lo pospornográfico en nuestros contextos puede significar una imposición colonial. No se olvida todo eso, ni se pasa por alto. Dejar caer la t también es una invitación a hablar de todo aquello que sí se nombra sin ella, que sí se produce bajo el término posporno dentro de nuestras tramas culturales, que sí hace a la circulación sur-sur de estas manifestaciones culturales queer/disidentes y –por último– que sí permite ahondar en los escasos pero prósperos esfuerzos intelectuales para pensar el posporno desde América Latina y en vinculación a los contextos concretos en los que emerge.

Véase: A. Castillo (2015), Imagen, cuerpo, Adrogué, La Cebra. – J. Díaz Fuentes (2017), "La ficción del posporno: reflexiones activistas a partir de producciones de posporno recientes", en F. Giménez Gatto y A. Díaz Zepeda (coords.), Pornologías, Ciudad de México, La Cifra. – L. Egaña Rojas (2017), Atrincheradas en la carne: lecturas en torno a las prácticas postpornográficas, Barcelona, Bellaterra. – L. Milano (2014), Usina posporno: disidencia sexual, arte y autogestión en la pospornografía, Buenos Aires, Título. – Post Op (2013), "De placeres y monstruos: interrogantes en torno al postporno", en M. Solá y E. Urko (comps.), Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos, Tafalla, Txalaparta. – P. Preciado (2008), "Museo, basura urbana y pornografía", Zehar. Revista de arteleku-ko aldizkaria, 64. – E. Sarmet (2015), "Sin porno no hay posporno: corpo, excesso e ambivalência na América Latina", tesis de Maestría, Universida de Federal Fluminense. – T. Sentamans (2013), "Redes transfeministas y nuevas políticas de la representación sexual", en M. Solá y E. Urko (comps.), Transfeminismos: episteme, fricciones y flujos, Tafalla,

Txalaparta. – R. Smiraglia (2016), “Sexualidades de(s)generadas: algunos apuntes sobre el posporno”, en L. Martinelli (comp.), Fragmentos de lo queer: arte en América Latina e Iberoamérica, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. – S. Valencia (2014), “Interferencias transfeministas y pospornográficas a la colonidad del ver”, Arbitradas, 11.

LAURA MILANO

PRESUPUESTO SENSIBLE AL GÉNERO. Es aquel presupuesto que tiene en cuenta la existencia de las desigualdades y brechas de género, y cuyo objetivo es garantizar la materialización de los compromisos asumidos por los Estados para eliminar todas las formas de discriminación y alcanzar la igualdad entre los géneros. Bajo esta denominación se han incluido diversas iniciativas que abarcan desde esfuerzos de monitoreo de una política pública específica con perspectiva de género hasta propuestas de etiquetamiento o identificación de todo el gasto dirigido a reducir las desigualdades de género. Sin embargo, las iniciativas que se ajustan realmente a la definición de presupuesto sensible al género son las que buscan aplicar la perspectiva de género en todas las instancias del ciclo presupuestario (formulación, discusión y aprobación, ejecución, evaluación y control).

Para que un presupuesto sea sensible al género no alcanza con que cuente con un grupo de partidas identificables destinadas a financiar programas o políticas que tienen como objetivo explícito reducir brechas de género o garantizar derechos de mujeres y personas lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, transexuales, travestis, intersexuales, queers y otras identidades de género (LGBTTTIQ+). Un presupuesto sensible al género es aquel diseñado para promover la igualdad de género, considerando las amplias diferencias en el acceso a derechos entre los géneros. No es la creación de un área o un grupo de políticas dedicadas al género, sino todo el presupuesto imbuido de una perspectiva transversal e integral.

El presupuesto de un Estado –municipal, provincial o nacional– es una estimación de los recursos y gastos que se espera recaudar y realizar en un año. Es un instrumento que debe ser aprobado por ley y que expresa las prioridades de un gobierno, dado que determina cuántos recursos se destinarán a cada política pública, permitiendo o impidiendo que se alcancen los objetivos de cada una de ellas.

Como toda política pública, el presupuesto no es neutro en términos de género: puede tener sesgos directos o indirectos. Es por eso que no alcanza con identificar las políticas existentes, sino que debe ser revisado por todas las áreas de gobierno encargadas de formular, ejecutar y evaluar las políticas, de manera que se convierta en una herramienta para modificar las relaciones y patrones sociales y culturales, y eliminar –en lugar de perpetuar– los prejuicios y las

prácticas basadas en estereotipos de género.

En un presupuesto sensible al género se trata entonces de que, en cada una de sus etapas, quienes estén a cargo se pregunten por el impacto que cada partida presupuestaria tiene sobre las brechas de género y las modifiquen, de manera que todas las políticas y el presupuesto en su conjunto tiendan a reducir –y en ningún caso a aumentar– las desigualdades de género. Los ministerios o áreas del Estado que nunca se plantearon el género como un tema en el que inciden sus políticas deben hacerse la pregunta, para detectar en qué manera impactan sobre los géneros. Y deben hacerlo cuando planifican la política, cuando la ejecutan y cuando evalúan sus resultados.

De acuerdo con la normativa nacional e internacional, el Estado tiene la responsabilidad y la obligación de tomar medidas para garantizar los derechos de toda la población. Para que estos derechos se vuelvan efectivos, es necesario que haya políticas públicas destinadas a garantizarlos y a revertir aquellas situaciones donde se ven vulnerados. Estas políticas públicas, a su vez, requieren de un presupuesto adecuado para poder cumplir sus metas y objetivos. No hay políticas públicas posibles sin un presupuesto adecuado. Es por esto que el presupuesto tiene una enorme vinculación con la garantía de derechos. Un presupuesto adecuado es condición necesaria para que los derechos sean garantizados.

Entre los compromisos asumidos por el Estado, se encuentra el alcance de la igualdad de género. Esto es, reducir y eliminar las desigualdades de género, garantizar el ejercicio igualitario de los derechos de las mujeres y personas del colectivo LGBTTTIQ+ en todos los ámbitos, eliminar todo tipo de discriminación por género, orientación o identidad sexual y erradicar la violencia de género en todos sus tipos y modalidades. Es necesario, entonces, que el presupuesto tenga como meta la materialización de estos objetivos y compromisos en materia de igualdad entre géneros. Para eso deben tener especialmente en cuenta las diferencias que experimentan mujeres e integrantes del colectivo LGBTTTIQ+ en el acceso a derechos.

Para que un presupuesto sea sensible al género, además, es necesario contar con información detallada y desagregada respecto del contenido de cada política pública, el monto de recursos destinado a ellas, sus objetivos (cuantificables en metas físicas y en indicadores de resultados) y el detalle de las personas que son sus beneficiarias desglosadas por género, edad, ubicación geográfica, raza o etnia, etc.

La desigualdad de género se puede medir. Por eso es necesario que, junto con el presupuesto, se elaboren indicadores que den cuenta de la desigualdad de género, que permitan orientar los recursos del Estado allí donde es necesario y evaluar si el presupuesto sirve o no para reducir las brechas de género. Esas evaluaciones deben ser periódicas y deben permitir demostrar si los fondos llegaron al lugar de prestación del servicio, si alcanzaron a todas las personas beneficiarias y si la situación de las mujeres y colectivos destinatarios mejoró con esa política.

Por otra parte, para que un presupuesto sea sensible al género deben realizarse acciones de capacitación, sensibilización y formación destinadas a quienes participen en las distintas etapas del ciclo presupuestario en cada una de las jurisdicciones y entidades. Además, debe garantizarse la participación de mujeres y personas LGBTTTIQ+ en la toma de decisiones durante todo el proceso presupuestario.

Un presupuesto sensible al género debe cumplir con determinados principios internacionales aplicables a los derechos humanos. Cuando se trata del derecho a una vida libre de violencias, el Estado debe garantizarlo de manera inmediata y no condicionada por la disponibilidad de recursos, es decir que las restricciones del gasto público no son aceptables como excusa para su incumplimiento, debiendo incluso revisar su sistema impositivo para determinar si tiene un espacio fiscal disponible para recaudar más ingresos y fortalecer el gasto público. Cuando se trata de derechos económicos, sociales y culturales –como el acceso a la educación o a la salud–, se aplican los principios de igualdad sustantiva, no discriminación contra la mujer en la distribución del gasto público, razonabilidad y perspectiva de género en la determinación de los criterios utilizados para la asignación de recursos, máxima utilización de recursos disponibles para garantizar el ejercicio de los derechos, progresividad y no regresividad en la asignación de recursos.

Para garantizar la igualdad sustantiva o material, las medidas presupuestarias deben mejorar realmente la situación de las mujeres y personas LGBTTTIQ+ en relación con la de los varones. El requisito de igualdad no significa que los varones, las mujeres y las disidencias sexuales sean tratados siempre de manera idéntica. Por ejemplo, en algunos casos es necesario tomar medidas especiales, como las cuotas o los cupos, para aumentar la participación de las mujeres o personas LGBTTTIQ+ en la toma de decisiones, y este tipo de medidas también pueden reclamarse en las políticas fiscales tanto de gastos como de recursos.

Desde mediados de los años 90, más de cincuenta países se han comprometido en algún tipo de iniciativas de presupuestos con perspectiva de género y han sido tanto los gobiernos nacionales y locales como las organizaciones de mujeres y feministas, o instituciones académicas e internacionales, quienes han trabajado para examinar cómo los presupuestos pueden revertir las brechas de género.

En América Latina se han logrado avances que permitieron la incorporación de herramientas para identificar las acciones presupuestarias destinadas a reducir brechas de género. Por ejemplo, en Ecuador el Ministerio de Finanzas estableció la obligatoriedad de incorporar el enfoque de género en el ejercicio de la planificación y la definición de las acciones públicas, con el objetivo de reducir las brechas socioeconómicas y la garantía de derechos. También se crearon veedurías ciudadanas a cargo de organizaciones de mujeres para monitorear los recursos públicos locales destinados a la erradicación de la violencia de género. En Brasil se forjó una alianza entre el Centro Feminista de Estudos e Assessoria y la bancada femenina del Senado para el desarrollo de un sistema de seguimiento denominado “Presupuesto Mujer”. El gobierno federal de México implementó una iniciativa similar, y diversas organizaciones de la sociedad civil desarrollaron acciones para el fortalecimiento de las capacidades de incidencia de las mujeres líderes en presupuestos públicos con enfoque de género. En Bolivia el gobierno realizó el costeo del Plan de Igualdad y de la Implementación de la Ley de Violencia y puso en marcha una herramienta informática para que todos los gobiernos descentralizados del país pudieran identificar los recursos que les correspondía asignar e incluirlos en sus presupuestos.

En Argentina, desde 2019, el Estado nacional identifica una serie de actividades presupuestarias que tienen como objetivo explícito la reducción de las desigualdades entre géneros con la etiqueta “PPG” (Presupuesto con Perspectiva de Género), para facilitar su seguimiento y monitoreo. Para su desarrollo se analizó el presupuesto público a partir de las actividades presupuestarias y se seleccionaron aquellas que inciden en la reducción de las brechas de género. Luego, se clasificaron según cuatro tipos de autonomía: física, económica, toma de decisiones y transversal, siguiendo la definición establecida por la Cepal.

Si bien es una herramienta muy útil para el monitoreo y la evaluación de las políticas etiquetadas, no fue modificada la forma en que se formula, ejecuta y evalúa el presupuesto. Es decir que se relevó el presupuesto de la Administración Pública Nacional tal como ya existía y se identificaron aquellas

actividades con un impacto directo en la igualdad de género, pero esto presenta dos limitaciones. En primer lugar, el punto de partida para el análisis son los programas presupuestarios ya existentes, y no las acciones que efectivamente realizan las unidades o entidades de gobierno. De este modo, existen políticas que tienen como objetivo reducir brechas de género, pero que no se expresan por medio de un programa presupuestario (por falta de desagregación y jerarquización en el presupuesto) y entonces quedaron por fuera de este análisis. En segundo lugar, no se transversalizó la perspectiva de género a todas las etapas del ciclo presupuestario, de manera de evaluar el efecto en términos de género de todas y cada una de las políticas, sino que solamente se identificó ex post aquellas que tienen un impacto positivo, directo y explícito.

En marzo de 2020 un grupo de senadorxs presentó en el Congreso nacional un proyecto de ley que tiene por objeto la incorporación de la perspectiva de género en los presupuestos públicos como eje transversal para el diseño, la ejecución y evaluación de las políticas públicas. De acuerdo con el artículo 2 del proyecto, “serán considerados Presupuestos Sensibles al Género, en adelante PSG, aquellos en cuya formulación, aprobación, ejecución, control y evaluación se considere el impacto diferenciado de los gastos entre mujeres y varones, con el objetivo de reducir y eliminar las brechas de género, garantizar el ejercicio igualitario de los derechos de las mujeres en todas las esferas del desarrollo y erradicar la violencia de género en todos sus tipos y modalidades”.

De aprobarse el proyecto, será una herramienta fundamental para transformar el presupuesto público teniendo en cuenta su impacto diferenciado en mujeres, aunque no en los colectivos de la diversidad sexual. También será una valiosa oportunidad para mejorar la transparencia, el monitoreo y la participación ciudadana. Permitirá visibilizar y poner en el debate público las prioridades estatales en la asignación presupuestaria y potenciar los reclamos para avanzar en la garantía de los derechos de las mujeres.

Pero quienes han luchado por la implementación de presupuestos sensibles al género no solo reclaman que el enfoque de género se refleje en el presupuesto de gastos, sino que abogan por que toda la fiscalidad tenga un enfoque de género. Los presupuestos también incluyen una estimación de los recursos y con las leyes de presupuesto también suelen aprobarse modificaciones de impuestos. Diane Elson hace un estudio en el que vincula los compromisos de la CEDAW con diversas dimensiones de los presupuestos, entre las que contempla los gastos, pero también los ingresos, la macroeconomía y los procesos de toma de

decisiones fiscales. Ello es así porque los sesgos de género no se presentan únicamente en la política del gasto público. También suelen presentarse en los tributos y en la política macroeconómica. Entonces, los compromisos de derechos humanos –así como se aplican al presupuesto de gastos– también alcanzan a las demás dimensiones de la política fiscal.

El análisis de los impactos de género del sistema tributario ha sido objeto de estudio durante los últimos años. Investigaciones de esta clase han valorado el impacto diferencial de ciertos impuestos. Por ejemplo, el Equipo Latinoamericano de Justicia y Género y el Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas analizaron el caso del impuesto a las ganancias sobre personas físicas en Argentina, con el fin de identificar qué elementos de la tributación sobre los ingresos de las personas refuerzan los roles tradicionales y la inequidad de género, y cómo puede fortalecerse la potencialidad de la tributación sobre los ingresos personales para actuar positivamente sobre la equidad de género.

Si consideramos que la igualdad en los impuestos se basa en la capacidad de pago de las personas contribuyentes, promover la igualdad de género no significa que los distintos géneros deban aportar proporcionalmente lo mismo. Si los varones tienen mayores ingresos que el resto, deberían tener una mayor presión tributaria. En estos casos, para controlar la incidencia del impuesto sobre la renta por género, los gobiernos también deben relevar la información de las personas contribuyentes desagregada por género.

Para evitar impuestos regresivos que agraven la desigualdad basada en el género, se ha indicado que los Estados no deberían aplicar el impuesto sobre el valor agregado a algunos bienes, como los productos alimenticios, los productos de higiene femenina y los medicamentos básicos. Una experiencia que llevó a la práctica el enfoque de género en la regulación tributaria es el caso de la eliminación del IVA a productos de gestión menstrual en Colombia: a raíz del amplio debate generado por el movimiento Menstruación Libre de Impuestos, la Corte Constitucional eliminó el impuesto por considerarlo discriminatorio en tanto afecta a las mujeres colombianas por el solo hecho de ser mujeres, quienes además pagan mayor cantidad de impuestos. En nuestro país se ha avanzado con medidas similares, pero de gasto directo. En 2020, la Municipalidad de Morón y la ciudad de Santa Fe aprobaron ordenanzas que aseguran la provisión gratuita de productos de gestión menstrual. A nivel nacional se presentó en la Cámara de Diputados un proyecto de ley que prevé la provisión de productos de gestión

menstrual en las políticas destinadas a enfrentar los efectos de la pandemia ocasionada por covid-19.

Otras propuestas para aplicar el enfoque de género en los ingresos públicos indican que los gobiernos deberían crear incentivos tributarios para cambiar la división tradicional del trabajo en el hogar y promover la participación de las mujeres en el mercado laboral, por ejemplo, proporcionando un impuesto reembolsable para quien se ocupe de las tareas de cuidado, crédito que podría dividirse entre quienes comparten equitativamente el trabajo de cuidado no remunerado, promoviendo exenciones de IVA a las necesidades básicas o bienes que son típicamente consumidos por los hogares más pobres.

Como vemos, el concepto de presupuesto sensible al género ha sido construido a partir de los compromisos asumidos por los Estados para revertir la desigualdad de género con sus políticas públicas. Pero ha sido el activismo feminista el que le ha dado contenido reclamando su cumplimiento, con la convicción de que –para que esos compromisos se vuelvan realidad– tanto las leyes como las políticas y las prácticas fiscales deben estar orientadas a poner fin a la desigualdad estructural que afecta a las mujeres y personas LGBTTTIQ+.

Véase: R. Coello Cremades (2015), Presupuestos con perspectiva de género en América Latina: una mirada desde la economía institucionalista y feminista, Madrid, UCM. – C. Coffey, S. Himmelweit y M. Stephenson (2019), Guía rápida sobre la fiscalidad para la igualdad de género, Oxford, UK Women Budget Group-OXFAM. – Declaración de Bogotá sobre justicia fiscal por los derechos de las mujeres (2017). – D. Elson (2006), Budgeting for Women's Rights: Monitoring Government Budgets for Compliance with CEDAW, Nueva York, Unifem. – J. Izcurdia, M. Monza y C. Ryan (2020), Guía para el análisis presupuestario en violencia de género en Argentina, Buenos Aires, ACIJ.

JULIETA IZCURDIA – MARÍA MONZA

PROSTITUCIÓN. El término proviene del latín prostituere, que significa exhibir para la venta.

A lo largo de la historia las experiencias de organización de la prostitución y la forma de legislar sobre esta han sido diversas. En Babilonia, la prostitución sagrada era realizada en el templo de Ishtar, donde las mujeres eran entregadas a los extranjeros que las eligiesen. Los judíos permitían su ejercicio a las extranjeras, a las que alojaban en las rutas. En Cartago era ejercida en los templos que percibían la mitad de las ganancias. En Egipto originariamente estuvo ligada a la religión, luego se la separó. En Grecia se adscribía al templo de Afrodita a las mujeres prostituidas, que eran en su mayoría extranjeras o esclavas compradas, quienes entregaban a los sacerdotes lo que ganaban. Solón creó los dicterion, ubicados en barrios especiales, que pertenecían al Estado, el que fijaba las tarifas de explotación. También estaban en otros rangos las pornai, las aleutridas y, más alto, las hetairas. En Roma, las mujeres prostituidas debían registrarse en la policía y eran vigiladas por los censores y los ediles, que les cobraban impuestos. En Constantinopla y demás puertos de Asia Menor, se compraban en mercados de esclavas y de prisioneras de guerra. En la Roma del siglo XV habitaban en casas pertenecientes a conventos e iglesias y salían acompañadas por sacerdotes, quienes reglamentaban el negocio.

En la Edad Media, en Francia, existían en la mayor parte de las ciudades los prostíbulos públicos, construidos, mantenidos y regenteados por las autoridades, además de las casas de tolerancia, los baños públicos, la prostitución artesanal, donde eran prostituidas dos o tres mujeres en casas puestas por un proxeneta.

En Tolosa y Nápoles la prostitución se legalizó, sosteniendo que, gracias a la prostitución, las mujeres decentes podían salir a la calle. Los beneficios se repartían entre la ciudad y la Universidad. En otras, los prostíbulos eran monopolio municipal.

En América, durante la colonia existían casas cerradas de prostitución, al igual que en España. Eran las llamadas “mancebías”. En Argentina, los burdeles siguieron existiendo luego de la declaración de la independencia. Durante las campañas al “desierto”, por ejemplo, se crearon los prostíbulos de campaña. A fines del siglo XIX se reglamentó la prostitución y como consecuencia se organizaron las grandes mafias que traían víctimas de Europa, especialmente mujeres de Polonia y de Francia, que se sumaba a la trata interna y de países

vecinos.

La prostitución es una institución estructural del patriarcado y de su sistema de dominación sexual que históricamente consagra la desigualdad entre varones y mujeres. Es una práctica constitutiva de la política sexual patriarcal, que se ensambla con las formas actuales del capitalismo en las que el mercado abarca todos los aspectos de la vida, y el cuerpo de las mujeres es la materia prima de un negocio que forma parte fundamental de la economía.

Los sistemas de dominación utilizan la violencia y la persuasión para controlar cuerpos y subjetividades, y la prostitución es uno de estos mecanismos del patriarcado para la apropiación de los cuerpos y su puesta al servicio de los varones y de las instituciones.

La violencia que supone la pobreza estructural de las mujeres refuerza las desigualdades económicas, sociales y culturales de que dan cuenta los datos de la ONU, según los cuales realizamos las dos terceras partes de la jornada mundial de trabajo, percibimos el 10% de las remuneraciones mundiales, somos propietarias del 1% de la propiedad mundial y el 70% de las personas más pobres del mundo. Actualmente se considera que la pobreza asciende al 80% en el caso de las mujeres y que el total de pobres alcanza los 1.500 millones. Anualmente son incorporadas a la prostitución alrededor de 4.000.000 de mujeres y niñas. Estos datos dan cuenta del carácter femenino de la pobreza y muestran que esta es un problema de género y de clase.

Las causas de la prostitución deben buscarse en el dominio sexual de los varones y la falta de poder de las mujeres en el patriarcado, en la desigualdad, en su lugar en los sistemas de opresión y explotación y en la construcción de una sexualidad masculina anclada en relaciones de poder. En cada situación concreta esto se traduce en carencias de medios emocionales, económicos, sociales, culturales y políticos, carencias que impiden opciones libres.

No es posible analizar esta institución en términos individuales, naturales, morales o voluntaristas, sino como una cuestión central de los pactos patriarcales, que genera violencia y daño. Por tanto, no se puede considerar que las personas prostituidas eligen serlo. El prostituidor es el que ejerce sobre el cuerpo cosificado de las mujeres, reducidos a mercancía, los actos sexuales que van a vulnerarlo, afectando su integridad sexual, física y psíquica, expropiando su humanidad y causando daños, además del que le ocasionan los restantes

integrantes del sistema.

Entre estos daños están el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH/sida) y las demás infecciones de transmisión sexual, los golpes y abusos de prostituidores, de proxenetas, de los policías, los embarazos no deseados, los abortos, las hepatitis, la ingesta de hormonas, el alcoholismo, la drogadicción inducida, los asesinatos, el daño generacional que produce sobre las hijas de mujeres prostituidas que llegan a su vez a serlo por efecto de la normalización en el ámbito familiar. Las investigaciones indican que la tasa de mortalidad de las mujeres y niñas prostituidas es 40 veces superior a la media, corren un riesgo 18 veces mayor de ser asesinadas que las demás mujeres, el 71% ha sido objeto de agresión física mientras eran prostituidas, el 68% sufrió los síntomas de estrés postraumático y la tasa de suicidios es más alta (Ekman, 2017). Las enfermedades de transmisión sexual y el desgaste que provocan hacen que el stock de mujeres prostituidas se tenga que renovar continuamente. Estos daños dejan secuelas aún después de que las personas hayan podido dejar la prostitución.

Desde una perspectiva feminista, que tenga en cuenta estas desigualdades, podemos definir la prostitución como una relación de dominación, subordinación y explotación de las mujeres, de manera individual y colectiva, por parte del colectivo de los varones y que tiene por fin legitimar la violencia contra ellas y demás personas prostituidas y perpetuar las desigualdades de género, clase y etnias, racializando esta explotación.

Por su parte, el acto de prostitución es aquel que tiene lugar cuando una persona, llamada prostituidor o putero, compra o alquila por un precio en dinero o en especie el cuerpo de otra persona, generalmente una mujer o una niña, para usarlo sexualmente, imponiéndole su sexualidad debido a su mayor poder económico, político y sexual.

En esta relación intervienen por una parte los prostituidores: proxenetas, prostituidores o puteros, rufianes, tratantes y todos los que lucran y apoyan de alguna manera el sistema prostituidor, y por la otra las mujeres, las niñas, los niños y demás personas prostituidas. Los prostituidores, que pertenecen a todas las clases sociales, son responsables del sistema prostitucional, dado que proveen el dinero para que ese sistema se organice.

Para analizar en el contexto actual la prostitución hay conceptos a tener en

cuenta, a saber: la prostitución es violencia y por tanto no puede ser considerada trabajo, y se relaciona con la opresión patriarcal (v. PATRIARCADO); la ideología neoliberal conservadora busca desarticular a las sociedades individualizando los problemas y haciendo creer que son personales, cuestiones de libre elección, separándolos de las estructuras sociales, económicas y políticas que los generan y tratando de cambiar el significado de los conceptos. La prostitución no es una cuestión personal, individual de una mujer o de un grupo de mujeres y demás personas prostituidas que un día deciden serlo. Es un problema social, una forma de violencia naturalizada en la que intervienen intereses sexuales, económicos y políticos; por ello debe examinarse también el papel de todos los intervinientes: los puteros, prostituidores o "clientes", los lobbies de proxenetas, la inserción del proxenetismo en los distintos estamentos del Estado, de los medios de comunicación, de los movimientos sociales, de las universidades; la llamada industria sexual, el aumento exponencial de la demanda y de prostíbulos, las redes mafiosas organizadas como empresas, el dinero que lavan, las remesas que las mujeres prostituidas envían a sus lugares de origen para mantener a sus familias y cubrir las necesidades que los Estados neoliberales han dejado de cumplir y el carácter organizado que reviste siempre la prostitución, la cual es una institución dentro del sistema patriarcal. En todo este entramado se debe considerar, además, la pedofilización de la prostitución, dado que los puteros piden adolescentes y niñas cada vez más pequeñas, así como las nuevas formas de captación a través de la naturalización de estas violencias mediante su propaganda en escuelas y universidades, realizada por quienes las defienden y publicitan.

El abordaje de esta problemática se hace desde distintas concepciones jurídicas, sociales, ideológicas y políticas, y desde allí se la define como violencia o bien como un contrato como cualquier otro, celebrado con los requisitos de discernimiento, intención y libertad. Esto último presupone igualdad entre las partes, entre la persona prostituida y el prostituidor, que puede comprarla y usarla como un medio para sus fines e intereses sexuales que no son los de la persona prostituida, la cual deja de ser sujeto para transformarse en el objeto de una transacción desigual, en la que no hay reciprocidad entre las prestaciones. No son las dos partes las que ponen en juego su integridad sexual, física y psíquica, su cuerpo, como totalidad para su uso a cambio de dinero; es solo una de ellas. La otra pone dinero. En la prostitución se violan los derechos humanos de las personas prostituidas, los derechos a la igualdad, a la dignidad humana, a la libertad, bienes sociales jurídicamente protegidos, de los que ellas no pueden disponer porque, como parte de los derechos humanos, no son disponibles ni

renunciables, por ello ni se puede alegar el consentimiento de las personas prostituidas ni puede la prostitución ser considerada trabajo. De la misma manera, una persona no podría consentir ser esclavo porque se violan sus derechos humanos y tal decisión es inaceptable en sociedades democráticas e igualitarias.

No podemos perder de vista que estamos en una etapa de reorganización de los viejos pactos patriarcales y que uno de ellos es el de prostitución y sus interrelaciones con el capitalismo neoliberal. Se introducen así cambios en los conceptos, para dar a los contenidos liberadores del feminismo un contenido opresivo, subordinado al mercado. Por eso el debate en torno a estos conceptos no es puramente teórico, es esencialmente político, porque se está disputando si la prostitución es parte del continuo de violencia contra las mujeres o si es un trabajo como cualquier otro, con las consecuencias descriptas.

Considerar a la prostitución trabajo desvía el análisis de los problemas sociales, ideológicos y políticos que genera la desigualdad.

El trabajo es en general una necesidad social. El trabajo doméstico y el de cuidados, por ejemplo, son socialmente necesarios porque permiten la reproducción de la vida y benefician a todos los seres humanos; la prostitución ¿es socialmente necesaria? ¿A quiénes beneficia su existencia? ¿Beneficia al colectivo de las mujeres que algunas deban permitir el acceso a sus cuerpos por parte de varios hombres al día? Es como si preguntáramos si la violencia contra nosotras en el interior de nuestras casas nos beneficia personal y colectivamente.

Por eso es importante determinar qué conductas van a resultar aceptadas y valoradas y cuáles rechazadas, quiénes son las víctimas y quiénes los responsables, a quiénes hay que sancionar y si se va a seguir legitimando a los prostituidores, cuáles son los criterios de igualdad que la sociedad adopta. Se trata del derecho a la integridad de los cuerpos, a que no sean mercantilizados o transformados en partes o agujeros; de los derechos a nuestra libertad, a nuestra sexualidad, a una vida libre de violencia y a la construcción de un proyecto de vida propio.

La intencional identificación de la prostitución con las mujeres prostituidas a lo largo de la historia ha invisibilizado a los verdaderos responsables de esta: los prostituidores y los proxenetas. Es parte de la construcción y naturalización de la desigualdad entre hombres y mujeres y de la ubicación de esta institución en el

ámbito de lo privado, no de lo público. La argumentación desde lo privado trata de ubicarla como una acción individual de algunas mujeres y personas prostituidas cuando en realidad es una institución que consagra el derecho sexual masculino a acceder a ellas determinando que un grupo de mujeres deba estar al servicio de los varones. Es una cuestión de poder, por tanto, es política.

La operación de considerarla una acción privada pretende justificarla como una acción individual.

La prostitución es una institución patriarcal, parte fundamental del sistema de dominación de los varones sobre las mujeres, construida a lo largo de los siglos, y su función es contribuir a establecer, consolidar y mantener esta dominación, ocultando todos los entramados que la sostienen para negar su carácter político. Pero también significa que se la puede abolir, que se pueden construir otras formas de sociedades que tengan como presupuestos la igualdad, la dignidad y la libertad de todas las personas.

Véase: K. Barry (1979), La esclavitud sexual de la mujer, Barcelona, La Sal. – K. E. Ekman (2017), El ser y la mercancía: prostitución, vientres de alquiler y disociación, Barcelona, Bellaterra. – M. Fontenla (2006), "Prostitución, trata y tráfico de mujeres, las dos caras de un mismo fenómeno", Brujas, 32. – C. Pateman (1998), El contrato sexual, Madrid, Anthropos. – R. Poulin (2009), "Vamos hacia una pedofilización de la trata", Página 12, 7 de junio. – Prostitución: cuando digo prostituta digo mujer (folleto) (1991), Buenos Aires, ATEM 25 de Noviembre.

MARTA FONTENLA

PSICOANÁLISIS. En los años 60 ingresó a las universidades de los países occidentales una masa crítica de mujeres. Como era previsible, una vez que adquirieron los conocimientos acumulados hasta esa época, advirtieron el sesgo androcéntrico y en ocasiones sexista de los textos fundadores de las disciplinas sociales y humanas. Surgieron entonces los estudios de la mujer o estudios de las mujeres, inspirados por las teorías feministas. La primera tarea fue deconstructiva, o sea que consistió en un análisis crítico de los discursos hegemónicos. La segunda, todavía en curso, implica la construcción de relatos alternativos sobre la sociedad, la cultura y la subjetividad, creados mediante la inclusión de la experiencia social y de la subjetividad de las mujeres. Este proceso se desarrolló con especial intensidad en el campo del psicoanálisis, disciplina que transformó el estudio del psiquismo y le dio un estatuto específico, superando el reduccionismo biologista que caracterizó a buena parte de la psiquiatría del siglo XIX. A comienzos del siglo XX, la misoginia era una actitud difundida en los ámbitos intelectuales, y Freud, el creador del psicoanálisis, no pudo sustraerse por completo a esta tendencia. El correlato de la subordinación de un colectivo social consiste en la creación de ideologías que otorgan legitimidad a los arreglos vigentes. Las representaciones acerca de la inferioridad intelectual de las mujeres o de su inestabilidad emocional buscaron naturalizar algunas características de la femineidad convencional propias de la época. Más adelante, las teóricas feministas las caracterizaron como efectos patógenos de la condición social femenina. Sin embargo, en un comienzo la actitud de Freud fue favorable a los intereses de las mujeres. En primer término, comenzó a escuchar su discurso y a atribuirle un sentido, con lo cual le otorgó cierta dignidad a sus padecimientos emocionales. En segundo lugar, discutió algunas ideas misóginas de su época (Freud, 1908). Paul Moebius, un autor muy apreciado en los comienzos del siglo XX, había escrito una obra titulada La imbecilidad fisiológica de las mujeres, donde explicaba por causas biológicas del escaso aporte femenino a la creación cultural. Freud disintió con ese supuesto y, si bien concordaba con el hecho de que el común de las mujeres tenía un desarrollo cognitivo inferior al que era observable en los varones, lo explicó sobre la base del doble código moral vigente, que les imponía una censura sobre sus deseos sexuales mucho más severa que la ejercida sobre los hombres. Consideraba que el deseo de saber era, en sus inicios, una curiosidad acerca de la diferencia sexual y del origen de los niños, y si ese deseo era objeto, en el caso de las niñas, de una fuerte represión, su desarrollo intelectual futuro se vería dañado. Vemos aquí un camino por donde el pensamiento freudiano hubiera podido continuar hasta encontrarse con las teorías feministas, que ya existían en

esa época. Sin embargo, en escritos posteriores su discurso sobre las consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica, el narcisismo, la resolución del complejo de Edipo en las mujeres y la formación del superyó femenino estuvieron plagados de asunciones sexistas (Freud, 1914, 1924, 1925, 1931, 1933). Planteó que las mujeres eran más narcisistas que los hombres, lo que sugería una menor capacidad de amar; que desarrollaban una forma específica de masoquismo, o sea que la feminidad se asociaba con el deseo de sufrir, y que percibían sus genitales como si fueran órganos masculinos castrados, por lo cual se desvalorizaban. Como consecuencia de esa situación, la renuncia a la satisfacción directa de sus pulsiones en aras de logros más elaborados era incompleta, porque caían presas del desaliento al no poder obtener genitales semejantes a los masculinos. Por ese motivo la constitución de su superyó, la instancia psíquica encargada del control de los impulsos y que permitía mediante ese expediente destinar energía para las realizaciones intelectuales, era inferior a lo habitual entre los varones. Eso explicaba la escasa contribución femenina a la cultura. El camino se había desviado: de percibir inicialmente a las mujeres como oprimidas con exceso y dañadas por ese motivo, llegó a suponer que las características inferiores de los genitales femeninos eran responsables de su condición social subordinada. De ese modo ese pensador genial claudicó ante las tendencias racistas y por lo tanto sexistas que darían origen al nazismo, ideología que más tarde lo proscribió y motivó su exilio.

Como es comprensible, las primeras teóricas feministas plantearon un enfrentamiento radical con el psicoanálisis y lo consideraron como parte del aparato ideológico creado para dar racionalidad a la opresión de las mujeres. Ese supuesto es en parte cierto, pero el mismo criterio puede aplicarse a otras disciplinas sociales y humanas. El pensamiento científico no es ajeno a las relaciones sociales de poder, y si la participación social y cultural de las mujeres aún está en proceso de completarse, es razonable esperar que los conocimientos creados hasta este momento de la historia humana estén sesgados por el hecho de haber sido construidos en su mayor parte por varones. De modo que, pasado el primer período donde se realizaron lecturas apasionadas y apresuradas de los textos freudianos (Tubert, 1995), surgió una generación de investigadoras que se acercó al psicoanálisis buscando una teoría sobre la subjetividad que brindara elementos para diseñar el cambio social que anhelaban. Ese fue el caso de Nancy Chodorow (1984), una socióloga que estudió las teorías psicoanalíticas para comprender los procesos transgeneracionales mediante los que se transmite el deseo y la aptitud maternal entre mujeres, mientras que se dificulta el desarrollo de la capacidad parental de los varones. La preocupación de la autora era obtener

legitimidad para que las mujeres participaran del mundo del trabajo, ya que solo disponiendo de recursos propios podían liberarse de la dependencia económica, social y emocional. Un requisito para lograr ese cambio era compartir con los padres las obligaciones derivadas de la crianza de los hijos, y con esta finalidad estudió la forma en que la maternidad se reproducía de generación en generación. La riqueza del pensamiento psicoanalítico la cautivó; en la actualidad practica el psicoanálisis como terapeuta y sus estudios versan sobre cuestiones subjetivas.

La segunda generación de pensadoras feministas comprendió que no era posible arrasar con la herencia cultural humana, sino que es necesario apropiarse de ella y reconstruirla desde su interior. A partir de este proceso, surgió una amplia producción en ambos lados del Atlántico, donde existen diferencias debidas a las tradiciones teóricas de las que abrevan y a las particularidades culturales nacionales. Luce Irigaray (1974) es una filósofa y psicoanalista feminista que estudió psicoanálisis en Francia. Su pensamiento no enfatiza el logro de la igualdad con los varones, como lo han hecho numerosos escritos norteamericanos, sino la necesidad de respetar la diferencia entre los géneros. Su obra ha provocado numerosos debates, porque se planteó que la diferencia que reivindica se basaría en supuestos esencialistas y en última instancia biologistas, y estos fueron los fundamentos que se utilizaron para discriminar a las mujeres. En los estudios sobre la subjetividad se plantea una tensión entre dos corrientes teóricas del pensamiento feminista: el igualitarismo y el feminismo de la diferencia. Si se busca demostrar la igualdad para revertir la denigración secular de las mujeres, es fácil caer en la aceptación del modelo androcéntrico y, en ese sentido, en una especie de mímesis con el opresor, característica de los grupos colonizados. Si, por el contrario, se reivindica el valor de las diferencias, se corre el riesgo de fundarlas en los cuerpos, y así se produce un peligroso acercamiento con el pensamiento sexista o racista, que tiende a explicar las diferencias entre grupos humanos sobre la base de sus características biológicas, desestimando la historia cultural y los efectos de las relaciones de poder. Sin embargo, y más allá de este debate, Irigaray propone un ideal de transformación cultural que reside en el reconocimiento y el respeto por la diferencia sexual, algo semejante a un nuevo pacto social entre los géneros.

Dado que la subjetividad es un producto histórico, los estudios sobre el psiquismo femenino y masculino deben atender a la forma en que se presentan variaciones y transformaciones entre distintas generaciones. En efecto, muchas descripciones clásicas sobre los deseos, los valores y las habilidades de mujeres

y varones se ajustaban a la experiencia de generaciones anteriores, pero se advierten modificaciones significativas entre los más jóvenes (Meler, 1992). Esta observación abona las hipótesis acerca de que las características psíquicas de los sujetos son construidas en el contexto social y familiar. Por lo tanto, los cambios sociales y culturales generan transformaciones subjetivas. Sin embargo, el razonamiento inverso también es válido: existen poderosos obstáculos subjetivos para el cambio social, debido a una tendencia hacia el apego respecto de modos de ser y de vincularse con los demás, que han sido interiorizados. Por ese motivo los estudios sobre cuestiones subjetivas mantienen toda su vigencia y deben articularse con los hallazgos de las ciencias sociales para confluir de forma conjunta en un proyecto de cambio cultural que implique la paridad entre mujeres y varones.

En la posmodernidad, las identidades masculina y femenina, que estuvieron polarizadas de modo estereotipado durante la modernidad, experimentan un proceso de desdiferenciación, que resulta comprensible si se advierte que el estilo de vida de las mujeres y de los varones de los sectores sociales medios se asemeja cada vez más. Ambos gozan, en un nivel formal, de iguales derechos ciudadanos, las mujeres han tenido amplio acceso al sistema educativo donde sus logros superan a los masculinos, y la población económicamente activa se va feminizando de modo paulatino. El ejercicio de la maternidad aún torna difícil la conciliación entre el trabajo y la familia, pero se advierte un proceso tendiente a que las diferencias subjetivas entre los géneros disminuyan de modo progresivo. Al mismo tiempo, el deseo erótico dirigido hacia personas del mismo sexo está cada vez menos penalizado, y los movimientos sociales de las personas que no se alinean en el binario masculino/femenino han logrado un reconocimiento de sus derechos a que su identidad civil coincida con su subjetividad, y a formar parejas y familias en los mismos términos legales que los sujetos heterosexuales. Estas profundas transformaciones culturales demandan a las teorías psicoanalíticas un trabajo de actualización, que implica una revisión de los relatos sobre el desarrollo psicosexual humano, superando la tendencia a fijar estadios que supuestamente todos los sujetos deberían recorrer de igual modo. En Francia, Jean Laplanche (1993) tuvo el mérito de buscar nuevos fundamentos epistemológicos para el psicoanálisis, procurando sentar las bases para un psicoanálisis constructivista que superara sus antecedentes biologicistas. Dialogó con las ideas de Robert Stoller, el psicoanalista norteamericano que introdujo en el psicoanálisis el concepto de género creado por John Money (1955). Laplanche criticó la disociación establecida por Stoller (1968) entre naturaleza y cultura, asignando el sexo al ámbito natural y vinculando el género con las

representaciones y los valores culturales, ya que consideró que naturaleza y cultura guardan entre sí un nexo inextricable. En cambio, atribuyó gran importancia al concepto de “asignación de género” creado por John Money, porque establece la prelación de la creencia y del deseo de los semejantes que asisten al infante en su desamparo inicial, por sobre la eficacia antes asignada a las diferencias sexuales biológicas. Esta visión intersubjetiva de la construcción del género desustancializa este concepto y da espacio para la amplia variabilidad que es posible observar entre los sujetos, una vez que las regulaciones modernas se aflojan.

El psicoanálisis intersubjetivo norteamericano con perspectiva de género (Benjamin, 1997) se ha nutrido entre otras fuentes de la obra de Donald W. Winnicott (1985), un psicoanalista inglés que creó el concepto “elementos masculinos y elementos femeninos puros o destilados” para referirse a aspectos de la subjetividad que permanecen disociados de la corriente psíquica principal o hegemónica y que dan cuenta de identificaciones que cruzan el género asignado. Estos desarrollos pioneros habilitan nuevas indagaciones acerca de las identificaciones que constituyen el yo y abren caminos para la tarea de actualizar los estudios psicoanalíticos desde la perspectiva de los estudios de género.

Véase: J. Benjamin (1997), “Igualdad y diferencia: una visión «sobreinclusiva» de la constitución de los géneros”, en Sujetos iguales, objetos de amor, Buenos Aires, Paidós. – N. Chodorow (1984), El ejercicio de la maternidad, Barcelona, Gedisa. – S. Freud (1908), La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna; (1914), Introducción del narcisismo; (1924), El sepultamiento del complejo de Edipo; (1925), Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica; (1931), La sexualidad femenina; (1933), La femineidad, en Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu. – L. Irigaray (1974), Speculum: espéculo de la otra mujer, Madrid, Saltés. – J. Laplanche (1993), El extravío biologizante de la sexualidad en Freud, Buenos Aires, Amorrortu. – I. Meler (1992), “Otro diálogo entre psicoanálisis y feminismo”, en A. M. Fernández, Las mujeres en la imaginación colectiva, Buenos Aires, Paidós; (2013), “Psicoanálisis y género: deconstrucción crítica de la teoría psicoanalítica sobre la feminidad”, en Recomenzar: amor y poder después del divorcio, Buenos Aires, Paidós. – J. Money (1955), Desarrollo de la sexualidad humana, Madrid, Morata. – R. Stoller (1968), Sex and Gender, Nueva York, Jason

Aronson. – S. Tubert (1995), introducción, en J. Flax, Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios, Madrid, Cátedra. – D. W. Winnicott (1985), "La creatividad y sus orígenes", Realidad y juego, Barcelona, Gedisa.

IRENE MELER

PUNITIVISMO. Este término carga las tintas de su semántica sobre el sufijo que lo compone; -ismo es empleado para señalar la existencia de una doctrina, una escuela o un movimiento (comunismo, marxismo, surrealismo, nazismo, entre otros), pero también es usado corrientemente para deslizar una crítica sobre ciertas actitudes, tendencias o cualidades (egoísmo, individualismo, puritanismo, entre otras). La palabra punitivismo, que ha resonado en los últimos años en el seno del feminismo y de la militancia LGBTTTBIQ+, lleva el sentido de la crítica hacia ciertas tendencias que parecen extenderse en el propio campo de las militancias.

¿De qué tendencia habla este término? En un sentido amplio, podríamos decir que se refiere a un modo de interpretación de los conflictos sociales e interpersonales desde una matriz jurídico-criminológica que supondría, por un lado, una lectura de los acontecimientos a partir de las categorías formales del derecho y, por otro, el despliegue de instancias de control y de castigo como mecanismos centrales para la resolución de los problemas.

Todas las sociedades crean mecanismos de regulación de lo que determinan como faltas o amenazas a su orden. Tanto las definiciones de las faltas o amenazas como los mecanismos empleados para su batalla varían a lo largo del tiempo como resultado de procesos diversos y de disputas sostenidas al interior de cada sociedad. El término punitivismo, como la marca de un desacuerdo, viene a evidenciar que asistimos a un tiempo de disputas en torno a los mecanismos de producción de justicia y reparación disponibles en nuestra sociedad, que hoy pone en el centro de la escena a los feminismos y a la militancia LGBTTTBIQ+.

El derecho ha acompañado a las sociedades modernas occidentales desde su nacimiento como un medio para dirimir conflictos, en un principio sobre asuntos eminentemente patrimoniales, pero con el tiempo sobre otras áreas también fundamentales para el sostenimiento de las sociedades. En este progresivo avance, distintxs autorxs han acordado el salto cualitativo que se dio en la década de 1980 en lo que refiere a la instrumentación del derecho como medio predilecto para la gestión de los problemas sociales (incluso a instancias interpersonales) pero también como un modo de relevo de lo político (en instancias supranacionales y como nuevo medio de negociación de los movimientos sociales). Este tiempo crucial supuso el ingreso del paradigma de los derechos humanos como narrativa (posible) de lo político y fundamento para

la transformación de lo existente. En este sentido, la lengua de los derechos humanos en Occidente fue un terreno fértil de intervención en cuanto permitía imaginar desbordes a los limitados derechos reconocidos por los Estados, y sobre ellos procuraron (y procuran) producir injerencias los distintos actores políticos, entre ellos los feminismos y los activismos LGBTTTBIQ+.

Ahora bien, como contracara de esta posibilidad abierta por el derecho como un espacio de acción, se ha producido lo que se ha dado en llamar la judicialización de las relaciones sociales. Es un fenómeno más extendido que ha supuesto no solo la adopción por parte de la sociedad civil del derecho como el medio privilegiado para la gestión de los conflictos, sino que ha implicado el empleo de la matriz jurídico-criminológica como un prisma a partir del cual inteligir los problemas. En otras palabras, no se trataría solo de una manera de intervención (potencialmente) estratégica ante diversas situaciones, sino también (y fundamentalmente) de una percepción/afectación ante las problemáticas sociales que solo puede imaginar (y desear) una reparación bajo los limitados términos del derecho (penal). La lengua del derecho resulta, entonces, desbordante de sus marcos formales de actuación y deviene una epistemología de entendimiento y de acción de gran costo social.

En este sentido, el paradigma punitivo no refiere entonces solo a la centralidad que cobra el sistema penal como agente y terreno de transformación e intervención social, sino, en términos más generales, a la criminalización de la matriz de interpretación y resolución de los problemas sociales que afecta no solo a las políticas y demandas institucionales sino también a los lenguajes activistas, a la producción de sensibilidad de nuestros colectivos y la ampliación de nuestros horizontes de justicia e imaginación política. Entonces, el problema no es solo la recurrencia a una institución penal que, como señalan muchos estudiosxs y activistas, constituye en sí misma uno de los dispositivos de reproducción del racismo, el clasismo, la xenofobia y la aporofobia estructurales de nuestras democracias contemporáneas, sino también el “giro punitivo” que conlleva la centralidad del imaginario penal en las matrices de intervención feministas y LGBTTTBIQ+. Entendido en esta acepción más amplia, el punitivismo se proyecta no solo como una manera de explicar e intervenir frente a lo que se considera un daño, o más puntualmente un delito, sino también como un marco de intelección, afección y tramitación de los padecimientos que no se agota en el horizonte burocrático-institucional del derecho penal, sino que desborda la arena jurídica y se proyecta en ámbitos tan variados como el diseño de políticas estatales, los lenguajes activistas, las economías afectivas de

nuestras comunidades e incluso los horizontes y sentidos de justicia y reparación social.

Según la jurista Tamar Pitch (2003), la “criminalización” de los problemas sociales, y más específicamente de los delitos sexuales y de violencia de género, se organiza, en primer término, a partir de una matriz de responsabilidad individual (en tanto el derecho penal es singularísimo y entiende en este sentido la responsabilidad) y, en segundo término, sobre la base de un sistema binario y opositivo de posiciones subjetivas-sociales (dadas por las figuras de la víctima y el victimario). Así, la responsabilidad (penal) no solo se presenta como una cuestión individual, sino que recae sobre un sujeto personal que se entiende como el perpetrador (responsable) que ejerce su agencia, y su violencia, sobre otro(s) sujeto(s) que ocupan el lugar de la(s) víctima(s). Como señalan muchxs activistas y teóricxs, este sistema dual de interpretación y resolución de la conflictividad basado en dos posiciones exclusivas y excluyentes simplifica la complejidad social en las que se inscriben las responsabilidades individuales, y que suponen tanto condiciones estructurales en las que discurre la agencia personal como también responsabilidades colectivas y desiguales que no pueden reducirse a una explicación rígida y dicotómica como la que sostiene la lógica víctima-victimario.

La reducción dualista de la complejidad social propia del paradigma punitivo resulta inadecuada para explicitar los complejos entramados y desiguales injerencias en los que se juegan la agencia –y paciencia– individual y colectiva; al tiempo que resulta ampliamente eficaz a la hora de producir matrices interpretativas y afectivas de tramitación de los problemas y la conflictividad social que actúan también por fuera de la arena judicial. Como señala Judith Butler (2010), los marcos de inteligibilidad social e históricamente producidos “organizan nuestra experiencia visual” y “afectiva”, puesto que “tales respuestas afectivas están invariablemente mediadas, apelan a y realizan ciertos marcos interpretativos”. En este sentido, la matriz punitiva pone a rodar su propia economía afectiva, moldeando los modos de tramitación del dolor, el daño y el conflicto, en territorios ajenos al fuero legal. Esto se aprecia, en otros aspectos, en la proliferación de herramientas de control, disciplinamiento, segregación e individualización de conflictos enmarcadas en las lógicas del crimen y el castigo, de la víctima y el victimario. La viralización de los escraches, la profusión de denuncias públicas virtuales, la constante expulsión de compañerxs de los espacios (virtuales o materiales, en redes de sociabilidad o espacios de activismo) y la creciente injerencia de la cultura de la cancelación constituyen

algunos de los enclaves en los que el punitivismo se liga a la historia y las prácticas de los movimientos sociosexuales.

La tendencia punitivista arriesga no solo una estrategia para la democratización de los derechos de nuestros colectivos; también pone en juego la consolidación de un sentido de la reparación y un horizonte de justicia ligados al imaginario penal y sus tecnologías de control, castigo, vigilancia y segregación. Poner en tensión esta tendencia y su imbricación con las economías afectivas articuladas en torno al miedo, el deseo de seguridad y la disputa de nuestras estrategias de personalización de los problemas y dolores sociales constituye una vía para la lucha y los horizontes de justicia social ligados a ella.

Véase: J. Butler (2010), Marcos de guerra: las vidas lloradas, Buenos Aires, Paidós. – V. Cano (2016), “Críticas a la razón femicida: sexualidad, amor y poder”, conferencia en el encuentro “Sexualidades doctas: resistir, disputar y coger”, Córdoba. – D. Daich y C. Varela (coords.) (2020), Los feminismos en la encrucijada del punitivismo, Buenos Aires, Biblos. – J. Di Corleto (2019), “Controversias en torno a los «escraches» por hechos de violencia de género”, Cuestiones Criminales. Cuadernos de Investigación: Apuntes y Claves de Lectura, 2(2). – T. Pitch (2003), Responsabilidades limitadas: actores, conflictos y justicia penal, Buenos Aires, Ad Hoc. – C. Trebisacce (2020), “Un nacimiento situado para la violencia de género: indagaciones sobre la militancia feminista porteña de los años 80”, Anacronismo e Irrupción, 10(18).

VIRGINIA CANO – CATALINA TREBISACCE

Q

QUEER. El término queer, proveniente del inglés, ha ido tomando distintos sentidos a lo largo del tiempo: mientras que en un principio se lo utilizaba para denotar algo “raro”, “extraño” o “levemente indispuesto”, sin un juicio negativo de por medio, durante gran parte del siglo XX (y en la actualidad, en ciertos contextos) funcionó como insulto hacia las personas que no cumplían con las expectativas sociales de género o sexualidad. En los años 80, tanto en Estados Unidos como en el Reino Unido algunos sectores del activismo vinculado a los géneros y sexualidades no normativos se reapropiaron de la palabra, que históricamente había sido usada para despreciarlxs, y comenzaron a afirmarse en esa “rareza”. Así, ya no buscaban desmentir la acusación alegando ser “normales” o iguales a cualquier otra persona, sino que reivindicaban esa anormalidad y su desvío de las expectativas como características positivas y poderosas. Quienes se asumían como queer en aquel momento buscaban cuestionar el heterosexismo imperante en la sociedad en general y en sus instituciones, pero también el asimilacionismo que encontraban en los sectores hegemónicos del activismo gay-lésbico (Queer Nation, 2009).

Pocos años después, el ámbito académico se hizo eco de esta resignificación del término y distintxs autorxs en ciencias sociales y humanidades lo adoptaron para expresar un enfoque explícitamente político y disidente en su comprensión de la sexualidad. La denominación “teoría queer” en particular nació en 1990, cuando la semióloga italiana Teresa De Lauretis organizó una conferencia (luego publicada en De Lauretis, 1991) que reunía una serie de trabajos herederos de los estudios gay-lésbicos y la teoría feminista, pero que se distanciaban críticamente de ambos para proponer lo que entendían como una política y una teoría más radicales. De acuerdo con la autora, esta denominación buscaba expresar “un proyecto a la vez crítico y político, que apuntaba a resistir la homogeneización cultural y sexual” en los abordajes académicos de la sexualidad, y a “enfrentar nuestras respectivas historias sexuales y deconstruir nuestros propios silencios construidos en torno a la sexualidad y sus interrelaciones con el género y la raza” (De Lauretis, 2011). En ese mismo año, Eve Kosofsky Sedgwick publicaba Epistemología del clóset y Judith Butler El género en disputa, mientras que tan solo un año después Michael Warner compilaría un conjunto de artículos para la revista Social Text bajo el tema “Miedo de un planeta queer”. La coincidencia de todos estos textos, que cuestionaban distintos aspectos de la forma en que se abordaba la sexualidad (y, tal vez en menor medida, el género) en la academia, da lugar a lo que retrospectivamente se entiende como el surgimiento de la teoría queer en tanto campo disciplinar. En el contexto anglohablante, suelen citarse

como antecesores clave los trabajos de Gayle Rubin, Gloria Anzaldúa, Donna Haraway, Michel Foucault, Monique Wittig, entre muchos otros.

Sea en sus usos cotidianos en términos identitarios, desde el activismo como posicionamiento político, o en su adopción desde la academia, queer funciona y se reivindica como una noción escurridiza y dinámica, que ante todo busca evadir el encasillamiento y la esencialización. De hecho, el término mismo parecería remitir al ámbito de lo que de alguna manera está o es colocado fuera de lugar, a algo que no encaja. Esta plasticidad semántica permite reunir bajo una denominación reconocible algo de la riqueza y las infinitas posibilidades de vivir, expresar e interpretar los géneros y las sexualidades, y también ayuda a constituir un campo académico interdisciplinario en constante transformación. Sin embargo, en lo concreto es posible recortar, desde un enfoque descriptivo y pragmático, un conjunto de características comunes a la forma que ha tomado la noción en las últimas décadas, sea en su formato inglés o en su readaptación al castellano como "cuir". En el campo académico, por ejemplo, es posible identificar una serie de compromisos conceptuales y políticos de facto que dan forma a lo que se entiende por teoría queer, a partir de los cuales se establecen diálogos –en algunas ocasiones solidarios, en otras confrontativos– con otros campos cercanos, tales como los estudios feministas y de género, los estudios trans, el psicoanálisis con perspectiva de género, entre muchos otros.

Aun reconociendo las dificultades propias de lo queer para llegar a una definición unívoca (y asumiendo, en términos más generales, el carácter productivo de toda definición), en este artículo ensayo una perspectiva propia desde lo que propongo como una teoría queer crítica. Se trata, en resumidas cuentas, del desafío de aplicar al propio trabajo, o a las prácticas internas del campo, el mismo enfoque crítico que se vuelca sobre otros fenómenos y disciplinas, evaluando las posibilidades y limitaciones del área, sus compromisos teóricos y políticos, y las implicancias de todo ello sobre el mundo social. Es desde este posicionamiento que en otro trabajo (Pérez, 2019) he propuesto organizar las características recurrentes de la teoría queer en cinco núcleos que deben darse (o, al menos, no confrontarse) para que algo pueda ser considerado como candidato a formar parte de dicho campo disciplinar:

a) Un compromiso con una visión constructivista de la identidad. Las identidades no son consideradas esenciales, innatas o estables, sino un producto, siempre cambiante y dinámico, de procesos culturales, históricos y políticos. En este punto resultan claves los desarrollos de Judith Butler, quien retoma la

noción de actos performativos de John Austin (y los aportes posteriores de Jacques Derrida) para examinar los procesos culturales de constitución del género. La performatividad (incluida aquella que da lugar a nuestras nociones y vivencias del género) “no es un «acto» singular, porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y […] oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición” (Butler, 2002). El género se entiende así como “una identidad débilmente constituida en el tiempo […] por una repetición estilizada de actos” –los actos performativos–, que además de marcar la materialidad del cuerpo y sus experiencias sociales “constituyen la ilusión de un yo generizado permanente” (Butler, 1998).

b) Un rotundo rechazo a la idea de que existe un vínculo necesario entre sexo, género y sexualidad, o de que cualquiera de ellos tiene algún anclaje biológico necesario. Cuando en nuestra cultura se considera que un conjunto de características físicas, un cierto género y un cierto deseo “se siguen” unos de otros (generalmente en ese orden), se trata de un vínculo político, no ontológico ni esencial. Ninguno de estos elementos tiene sentido en sí mismo, independientemente de la manera en que cada cultura lo interpreta. Se trata no de descripciones, sino de ideales normativos, cuyas huellas son cubiertas por su mismo proceso de constitución.

c) Un interés en la sexualidad, y muy particularmente en las sexualidades no normativas, como categorías de análisis para interpretar los fenómenos sociales e intervenir sobre ellos. Se considera que prestar atención a cómo se produce, reproduce, legitima o deslegitima la idea de sexualidad y sus distintas formas nos ayuda a comprender mejor cualquier fenómeno social, incluso aquellos que tradicionalmente no han sido considerados como sexualizados.

d) El compromiso de detectar, desentrañar y combatir los mecanismos sociales de normalización, esto es, las formas en las que nuestra cultura impone y sostiene ciertas formas de ser y comportarse consideradas “normales”. En este punto, los enfoques queer se han concentrado sobre todo en las formas de normalización vinculadas con las sexualidades, y también con cuerpos y géneros.

e) Un rechazo a las grandes narrativas históricas modernas, esto es, a la idea de que la historia es lineal y que marcha hacia el progreso. Se cuestiona la retórica LGBT del “orgullo” y la idea de “revolución” como formas posibles y deseables del cambio social; se considera que un cambio radical del orden social en todos

sus aspectos es imposible porque estamos posicionadxs desde un cierto sistema discursivo que no podemos evadir completamente, pero sí podemos apuntar a cambios o desplazamientos en menor escala (a veces llamados “microrrevoluciones”) que, mediante un proceso acumulativo, pueden llevar a una transformación más visible. En la comprensión misma de las identidades como contingentes (puntos a y b) está contenida la posibilidad de su transformación: nuevamente en palabras de Butler (1998), “si el cimiento de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza, entonces, en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o en la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género”.

Se trata, en suma, de algunos puntos básicos acerca de la naturaleza del género, la sexualidad, la identidad, la política, y las prioridades y compromisos del trabajo intelectual. En esta perspectiva, la teoría queer puede ser abordada –y construida– como una caja de herramientas especialmente fértil desde el punto de vista epistémico y político: un conjunto de instrumentos para observar el mundo, interpretarlo y actuar en él con el objetivo de transformarlo. Así, una propuesta teórica o política orbita en torno a la noción de queer no por su adhesión acrítica a un conjunto de textos canónicos o su posicionamiento desde una disciplina en particular, sino por sus núcleos conceptuales, que en muchos casos la distancian de otros enfoques que podrían parecer afines, incluidas ciertas ramas del feminismo y los estudios de género.

El fuerte énfasis de la teoría queer en la sexualidad como sitio de opresión y de resistencia y su foco casi exclusivo en las formas hegemónicas de experimentar la disidencia y sus implicancias materiales fueron cuestionados ya desde los inicios del campo, tanto internamente como desde otras corrientes. La crítica a los abordajes queer, sea en la arena política o en el ámbito académico, procuró resaltar el privilegio y centralidad que tocaba a ciertos tipos muy específicos de personas que se identifican como queer (blancas, cis, endosex, sin discapacidad, ubicadas en el Norte global), cuyas experiencias eran universalizadas en detrimento de distintas formas en las que la materialidad del cuerpo, la ubicación geopolítica, la racialización, la clase, entre muchos otros factores, afectan a la sexualidad, al género y al ejercicio de posicionamientos radicales. Adicionalmente, se ha imputado a la teoría queer un repertorio considerable de malas prácticas académicas, en el que se destacan la cosificación y el uso instrumental de ciertos sujetos que son tomados como objeto de estudio o casos

confirmatorios de sus hipótesis, mientras se ignora su producción intelectual y sus condiciones específicas de existencia.

Estas críticas han dado lugar a lo que podría denominarse un “giro interseccional” de la teoría queer, a partir del cual se ha pasado de un énfasis casi exclusivo en la sexualidad a una atención más amplia a otros ejes, incluidas las formas en las que estos últimos afectan a la primera, cómo son afectados por ella, e incluso cómo la disidencia sexual, históricamente reivindicada por la teoría queer, puede ser instrumentalizada políticamente para el ejercicio de distintas formas de violencia. En este punto resultan claves las obras Aberrations in Black: Toward a queer of color critique de Roderick Ferguson, de 2004; Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer de Jasbir Puar, de 2007, y Una vida “normal”: violencia administrativa, política trans crítica y los límites del derecho de Dean Spade, de 2011. Esta nueva etapa implicó tomar conciencia de cómo “cualquier discusión acerca de la producción disciplinaria del sexo, los sujetos y las poblaciones es también necesariamente sobre la producción del sexo, sujetos y poblaciones racializados” (Rault, 2013). Con ello, la teoría queer comienza a considerar más ampliamente “los medios por los cuales el poder trabaja a través del despliegue de la sexualidad para producir sujetos y poblaciones demarcados desde la raza y la nación, cuya vida será fomentada o impedida hasta el punto de la muerte” (ibíd.).

Dichas consideraciones resultan particularmente necesarias en el ámbito latinoamericano, dado que se trata de un marco teórico concebido y aun dominado, en gran medida, por las perspectivas anglosajonas. Si en los contextos de habla inglesa que dieron origen a la teoría queer no es posible reducir este término a un solo significado, ciertamente no puede serlo en otras latitudes donde el lenguaje, las cosmovisiones, las identidades y la producción teórica son profundamente diversas. Los debates acerca del sentido y la utilidad de adoptar queer y la teoría a la que nombra como elementos importados, y sobre cuánto mantienen de su radicalidad política, ocuparon gran parte de los abordajes académicos latinoamericanos en este campo desde su llegada a la región a fines de la década de 1990. Aquí, los usos de queer exponen un recorrido que lo sitúa en posiciones raciales y de clase específicas, profundamente distintas de sus genealogías anglohablantes. Mientras que algunxs pensadorxs han propuesto reinterpretaciones y reescrituras del término (cuir, kuir, torcido, marica), otrxs lo han rechazado de plano como una imposición cargada de violencia epistémica: “Soy una nueva mestiza latina del Cono Sur”, advertía Hija de Perra (2014) sobre la llegada de queer a estas latitudes, “que nunca pretendió ser identificada

taxonómicamente como Queer y que ahora, según los nuevos conocimientos, estudios y reflexiones que provienen desde el norte, encajo perfecto para los teóricos de género en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estrafalaria especie bullada como minoritaria". En cualquier caso, como nota desde México Susana Vargas Cervantes (2016), la constitución performativa de la identidad queer en América del Norte es profundamente distinta de la que puede darse en el centro y el sur del continente, pues en estos "el sujeto que enuncia, desde la academia o el activismo, el acto performativo «Soy queer» o «Soy cuir» revela una posición de privilegio –[…] por lo general, asociado con la «blancura»– porque manifiesta el acceso a educación y capital cultural". En nuestras latitudes, entonces, tanto en el ámbito identitario como en el académico, este acto de habla performativo "es inseparable, además de la identidad de género y sexual, de la clase y, en cierto sentido y por tanto, de la tonalidad de piel".

El uso del término queer, al igual que las reapropiaciones de él y los aportes al marco teórico al que da nombre, debe hacerse desde una conciencia crítica de la potencialidad y las limitaciones de la circulación y reapropiación de toda noción que, al igual que la misma lengua castellana, tiene una carga colonial insoslayable. Esta conciencia distingue a los desarrollos conceptuales y políticos más originales a los que ha dado lugar nuestra región en este campo, que aportan a su potencia desde perspectivas situadas en nuestra(s) lengua(s) y color(es), y se suman a un importante acervo regional de reconstrucciones del marco anglohablante y de rastreos de antecedentes en nuestras latitudes (con frecuentes referencias a autorxs, tales como Néstor Perlongher o Pedro Lemebel). En tanto palabra importada, queer exige no solo una traducción conceptual y una explicación, sino también un profundo proceso de recontextualización (apuntando, como ideal regulativo, a una descolonización siempre incompleta) capaz de transformar sus significados e incorporar las especificidades de cada sitio. La perspectiva queer, después de todo, fue concebida ya desde sus inicios no como un punto de llegada, sino uno de partida, la apertura de potencialidades siempre en tensión y revisión (auto)crítica.

Véase: J. Butler (1998), "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", Debate Feminista, 18; (2002), Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo", Buenos Aires, Paidós. – T. De Lauretis (1991), "Queer theory:

Lesbian and gay sexualities, an introduction", Differences, 3(2); (2011), "Queer texts, bad habits, and the issue of a future", GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, 17(2-3). – Hija de Perra (2014), "Interpretaciones inmundas de cómo la teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma", Punto Género, 4. – M. Pérez (2019), "Queer/feminismos: diálogos y disputas de dos campos en tensión", en S. Gamba (coord.), Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos, La Plata, Píxel. – Queer Nation (2009), "Maricas, leed esto: odio a los heteros (1990)", en R. M. Mérida Jiménez (ed.), Manifiestos gays, lesbianos y queer: testimonios de una lucha, 1969-1994, Barcelona, Icaria. – J. Rault (2013), "On biopolitics in Queer Theory", Carceral Notebooks, 9. – S. Vargas Cervantes (2016), "Queer, cuir y las sexualidades periféricas en México", Horizontal, 15 de diciembre.

MOIRA PÉREZ

R

RED DE PROFESIONALES DE LA SALUD POR EL DERECHO A DECIDIR. Es una organización civil que nuclea a trabajadorxs y profesionales de la República Argentina que acompañamos interrupciones legales de embarazos en nuestro país.

La Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir es una confluencia de personas que en interacción se potencian, acompañan y generan sinergia para seguir sumando a otrxs. Repudiamos los maltratos y torturas sufridas por distintas personas con capacidad de gestar en nuestro sistema de salud capitalista y heteropatriarcal. Difundimos nuestras intervenciones sacando del clóset las prácticas de aborto. Promovemos y desarrollamos capacitaciones para equipos de salud de diferentes provincias del país, que garanticen prácticas de interrupción de embarazos desde una perspectiva de DERECHOS HUMANOS (v.). Acompañamos a generar y fortalecer la formación de regionales que acompañen a los equipos y profesionales que garantizan derechos en acceso a las interrupciones de embarazos. La Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir surgió en un encuentro de efectores de la salud que se llevó a cabo el 28 de septiembre de 2014, Día de Lucha por la Despenalización y Legalización del Aborto en América Latina y el Caribe. Allí nos encontramos profesionales de diferentes efectores de todo el país que trabajamos con personas con capacidad de gestar, en distintos momentos de su vida y de su salud sexual y reproductiva.

Impulsadxs por Socorristas en Red y por la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.), decidimos en esa instancia constituirnos como Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir. De esta manera, buscamos sacar del clóset las prácticas que solíamos realizar en soledad y sottovoce, y poner sobre la mesa que nosotrxs acompañamos las interrupciones legales de embarazos en nuestro país.

Tuvimos nuestro primer encuentro nacional el 2 de mayo de 2015 en la Ciudad de Buenos Aires, y a partir de este, el 28 de mayo de 2015, en el Día Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres, leímos nuestra carta de presentación en el marco de una actividad organizada por la Campaña por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, de la cual somos parte activa y es nuestro paraguas a la hora de pensar las diferentes luchas por los derechos de las personas gestantes. Desde entonces tuvimos plenarias nacionales todos los años, en una ciudad distinta cada vez, intentando expresar la federalidad.

Como primeras acciones públicas denunciamos frente al relator de la ONU Juan Méndez, y con la ayuda de compañeras abogadas feministas, a los profesionales de la salud que en Tucumán impartieron torturas y denunciaron a “Belén”, una mujer que ingresó en busca de cuidado a un hospital público de dicha provincia, cursando un aborto espontáneo, y que estuvo dos años en prisión sin condena. Se logró que finalmente sea absuelta. También llevamos a cabo la escritura de un amicus curiae que fue presentado judicialmente cuando nuestra compañera de la Red fue judicializada por garantizar derechos en El Maitén, provincia de Chubut.

Creamos en conjunto con estudiantes, activistas de la Campaña y Socorristas la primera materia electiva de Aborto como Problema de Salud en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Rosario, la cátedra libre en la Facultad de Ciencias Médicas de la UBA, la materia optativa en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y la cátedra libre en la Facultad de Medicina de la Universidad del Comahue en Río Negro, buscando transformar la perspectiva punitivista del abordaje de la temática por una perspectiva de derechos. A través de los años se multiplicaron exponencialmente estas cátedras en diferentes universidades y facultades del país formadoras de nuevxs profesionales.

Como Red, llevamos nuestra voz dentro del Congreso de la Nación en 2018 en el marco del debate de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo con 32 exposiciones que compartieron los relatos de nuestra experiencia concreta de todos los días, realizando acompañamientos a personas que deciden abortar, mostrando las mejores formas de garantizar derechos. También gritamos “Contás con nosotrxs para acompañarte siempre, en lo que sea que decidas”. Participamos de cientos de talleres, mesas, debates, discusiones de presupuestos, de técnicas, en los martes verdes, en escuelas, en sindicatos, en asambleas barriales,en organizaciones sociales, en cátedras, en la televisión, movilizándonos el 13J y el 8M. No nos callamos más. Al clóset no volvemos más.

Crecimos exponencialmente al ritmo de este feminismo verde que se transformó en marea, en tsunami verde, y que está dispuesto a cambiarlo todo, saliendo del ocultamiento de los acompañamientos en todo el país, y también crecimos en encuentro y organización.

Actualmente somos miles de profesionales en todo el país y somos parte de más de ochocientos efectores a lo largo y ancho de la Argentina. Día a día, más profesionales se suman a acompañar y decir “Contás con nosotrxs”.

Queremos que el sistema de salud sea parte de la solución y no del problema. Frente al individualismo, al abandono, al maltrato que ejercen algunos profesionales de la salud que se escudan detrás de la objeción de conciencia sobre las personas que desean abortar, nosotrxs proponemos acompañamientos desde el amor, a conciencia, con profesionalismo y sobre todo con la sororidad que este feminismo nos ha dado.

Lxs trabajadorxs de la salud que conformamos la Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir vamos a acompañar a todas las personas que decidan interrumpir sus embarazos, con la fortaleza de sabernos acompañadxs por un pueblo que ya decidió que el aborto tiene que ser legal, seguro y gratuito.

En cuanto a la organización y sus miembrxs, la Red de Profesionales de la salud lleva a cabo su funcionamiento a través de dos instancias, las plenarias nacionales y la mesa nacional. Las plenarias nacionales son encuentros federales que tienen lugar una vez por año, donde participan todas las regionales que componen la Red. En las plenarias se discuten cuestiones de coyuntura política y organizativas, entre otras. A su vez, se conforman como espacios de capacitación.

Es importante destacar que son las plenarias el eje fundamental del funcionamiento político y orgánico de la Red, ya que ellas son las instancias de mayor participación democrática y soberana.

La Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir mantiene una organización horizontal y federal y, de esta forma, las plenarias nacionales se priorizan para las discusiones en profundidad y toma de decisiones fundamentalmente, mientras que la mesa nacional es la instancia privilegiadamente política y representativa. Se conforma desde las plenarias en función de la necesidad de mayor organización al interior de la Red y como el espacio donde se toman decisiones en cuanto a la logística, circulación y difusión de la información, articulación con otras organizaciones, entre otras.

Las regionales son las que conforman la Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir. Se distribuyen por todo el territorio del país, y están conformadas por los equipos de salud y organizaciones que conforman la Red. Cada regional tiene su propia complejidad, heterogeneidad y características político-territoriales específicas. Definimos las regionales como autopercibidas, en referencia a que cada regional tiene sus propias lógicas y redes de derivación,

territorialidad, circuitos de información, etc., los cuales en algunos casos no coinciden con los límites geográficos políticos.

En la Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir se conforman comisiones, que organizan las diferentes tareas y objetivos que la Red se propone. Las comisiones que existen hasta el momento son la de comunicación, la de acompañamiento, la de capacitación y la de finanzas.

Para conocernos más contamos con distintas redes sociales públicas y una página web: https://www.redsaluddecidir.org.

RED DE PROFESIONALES DE LA SALUD POR EL DERECHO A DECIDIR

REDES DE PERIODISMO FEMINISTA. En la Argentina las primeras redes de periodismo feminista nacieron con el comienzo del siglo XXI. Cuando las redes de internet comenzaban a ampliarse, la necesidad de compartir y multiplicar información entre activistas feministas fue motivando la creación de espacios virtuales. Cada red fue naciendo con diferentes perfiles y modalidades, todas se retroalimentaron y fortalecieron para nutrir de contenidos a programas radiales, suplementos gráficos, portales y newsletters. Con el movimiento Ni Una Menos, en 2015, toda esta siembra –muchas veces invisibilizada por los medios masivos– terminó de instalar una preocupación por la agenda de género en gran parte del periodismo nacional. La primera red en la que circularon contenidos con perspectiva de género en la Argentina fue RIMA (Red Informativa de Mujeres de Argentina). Nació como lista de distribución por correo electrónico el 6 de julio de 2000. Fue impulsada por Gaby De Cicco e Irene Ocampo, su compañera en el programa radial Con el agua al cuello, en el marco de un seminario de género y comunicación organizado por FM La Tribu. En el seminario confluyeron Safina Newbery, Martha Rosenberg, Diana Maffía, Moira Soto, Ana María Amado, Diana Staubli. Entre sus antecedentes se pueden mencionar otras experiencias internacionales que fueron inspiradoras de esta red: Isis Internacional (desde Chile), Cimac (Comunicación e Información para las Mujeres, México), Tertulia de Guatemala y Radio Feminista de Costa Rica, Modemmujer de México, Mujeres en Red de España, Ciberbrujas de Ecuador, Red Va de Uruguay, Red Salud de Chile, Alai de Ecuador, Rede Saúde y Rets de Brasil, etc. Las dos comunicadoras rosarinas propusieron una lista de distribución y el correo electrónico como herramienta para visibilizar movimientos sociales y de resistencia. Se definían como activistas por los derechos de las lesbianas y las mujeres, entendiendo el activismo como una dinámica de cambio, tanto personal como social, y con la convicción de que el manejo de la información (informar/se, debatir, decidir, accionar) implicaba una construcción de poder. A su vez promovieron el reconocimiento de las antecesoras en el feminismo internacional, regional y nacional. Entre los desafíos planteados en la primera etapa, las fundadoras debieron conciliar cuestiones técnicas con aspectos comunicacionales, proponiendo una comunicación más humana y personal, que "posibilitara que cualquiera que estuviera en la red sintiera que era parte muy importante y de esa manera se animara a compartir lo que quisiera, una noticia, una nota, un informe, un alerta, un pedido de ayuda". Además, establecieron una moderación que

regulara el recorte temático que permitiera darle al contenido características específicas. En esa tarea, además de Gaby e Ire, se desempeñaron Gabriela Aldestein y Claudia Anzorena. En los primeros años del siglo XXI RIMA ocupó un espacio muy importante como canal entre activistas, estudiantes, periodistas y un amplio espectro de mujeres con diferentes inserciones sociales.

Tuvo una intensa actividad federal e internacional y recibió financiamientos ocasionales, como el de Astraea (Fundación Lésbica por la Justicia), la Global Found y la Fundación Ebert, que permitieron reponer, actualizar o mejorar los equipamientos y los entornos digitales, sistematizar bases de datos de colisteras o promover encuentros y capacitaciones. Un momento destacado de la Red fue durante la crisis de 2001, cuando la lista fue fundamental para multiplicar recursos solidarios y visibilizar luchas de mujeres que cobraban protagonismo. Esta circulación se reforzó desde la plataforma de una página web (RimaWeb), donde pudieron publicarse opiniones, pedidos de solidaridad y llamados a la acción. Por otra parte, RIMA fue el espacio en el que se gestó la primera campaña “Yo aborté”, en la que llegaron a sumarse cientos de textos de mujeres que brindaban testimonios en primera persona sobre interrupciones clandestinas de embarazos. En 2009 se creó un grupo en Facebook que expresa como objetivos de la Red promover el uso, por parte de las mujeres, de las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTIC), reflejar y transparentar las acciones y experiencias de las mujeres por medio de las nuevas TIC, promover la inclusión de las problemáticas de las mujeres en las agendas de los medios de comunicación masiva y de los medios alternativos, visibilizar la existencia lesbiana y promover espacios de reflexión y de producción creativa lésbica, producir y difundir información con una perspectiva feminista, favorecer el intercambio de experiencias y la realización de proyectos de investigación y práctica de producciones comunicacionales, promover el uso de un lenguaje no sexista y su puesta en práctica en la producción de noticias, en la redacción de textos legislativos y en la elaboración de campañas de sensibilización; para 2020 el grupo estaba integrado por más de veinte mil suscripciones, en tanto que la lista de mails continúa activa y mantiene la tradición en muchas de sus usuarias que se despiden con “un abrazo feminista”.

En 2005 se funda la Asociación Civil Artemisa, una organización sin fines de lucro para fomentar la igualdad entre mujeres y varones desde la comunicación. Entre sus objetivos, se propuso generar información de actualidad, no sexista ni estereotipada sobre mujeres y varones; capacitar a periodistas, comunicadorxs,

funcionarixs de las áreas de prensa y comunicación en periodismo y comunicación con perspectiva de género; fortalecer redes nacionales, regionales e internacionales de periodistas sensibles al género; analizar y monitorear el trabajo de los medios de comunicación masivos en cuestiones que afecten la imagen y la vida de las mujeres y varones; difundir el trabajo de mujeres, organizaciones de mujeres y/o feministas en pos de la equidad. Artemisa fue fundada por Sandra Chaher y Sonia Santoro, quienes convocaron a un grupo de colaboradoras entre las que estuvieron Alejandra Waigandt, Cynthia Eisenberg, Carolina Escudero, Flavia Mameli, Gabriela Barcaglioni y Sarah Babiker. El proyecto original incluyó un espacio en internet en el que producir y difundir noticias con enfoque de género y el deseo de expandir las herramientas entre colegas feministas. El primer boletín fue enviado el 6 de julio del 2005, y a partir de entonces fue emitido semanalmente. En noviembre de 2006 convocaron al Primer Encuentro de Periodistas con Visión de Género de la Argentina, en el que se fundó la primera red en el país de periodistas especializadxs en el tema: Periodistas de Argentina en Red por una Comunicación No Sexista. Realizaron capacitaciones y producciones editoriales, como el libro Las palabras tienen sexo. También incursionaron en la producción audiovisual y la investigación de medios. Además, en 2011 iniciaron el dictado del Diploma Virtual Superior sobre Comunicación y Género en colaboración con la UNSAM, con la dirección de Sandra Chaher y un equipo docente integrado por María Alicia Gutiérrez, Mónica Tarducci, Amanda Alma y Carolina Balderrama. En mayo de 2012 Sandra Chaher anunció en el portal la despedida de Artemisa y la mudanza de parte de ese equipo al emprendimiento Comunicar Igualdad.

La Red PAR (Periodistas de Argentina en Red por una Comunicación No Sexista) fue fundada en noviembre de 2006, en el encuentro organizado por Artemisa Noticias, con la presencia de treinta comunicadoras y comunicadores de diferentes regiones del país. El número de integrantes fue incrementándose hasta llegar a cerca de 150 personas (mayoritariamente mujeres), cuyo objetivo es la incidencia para democratizar la comunicación en el logro de la igualdad de género. Esta red federal de profesionales del periodismo y la comunicación hace foco en la perspectiva de género en la comunicación, en sus diferentes ámbitos: periodístico, institucional, publicitario, etc. A lo largo de su historia llevó a cabo diferentes acciones, destinadas a incluir, promover y desarrollar la perspectiva de género en la comunicación. Entre ellas se cuentan la elaboración del “Decálogo para el tratamiento periodístico de la violencia contra las mujeres” en 2008 y el “Decálogo para el tratamiento periodístico de la trata y la explotación sexual” en 2012. En 2009 se coordinó una estrategia de incidencia para incluir la igualdad

de género en el debate de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Esta acción, articulada con otros movimientos y referentes, dio como fruto la inclusión del artículo 3, inciso m, en el que se establecen como objetivos de la norma: “Promover la protección y salvaguarda de la igualdad entre hombres y mujeres, y el tratamiento plural, igualitario y no estereotipado, evitando toda discriminación por género u orientación sexual”. La Red PAR ha desarrollado también diversas campañas federales para fechas clave en diferentes soportes físicos y virtuales. Asimismo, ha favorecido la inclusión de la perspectiva de género en las carreras universitarias de Periodismo y Comunicación Social de diferentes provincias, aportando propuestas y contenidos académicos. Una de las particularidades de la Red PAR es que desde su creación se establecieron encuentros presenciales anuales, que van alternando en diferentes ciudades argentinas: Córdoba, Salta, La Plata, La Pampa, Bariloche, Mar del Plata, Mendoza, Buenos Aires, Rosario y Neuquén han sido sedes entre 2006 y 2019. Además, se designa anualmente un equipo de “moderación” responsable de administrar la lista de correos, así como de facilitar los debates, sistematizar la información que circula vía mail y administrar las redes virtuales. Tiene un funcionamiento horizontal, democrático y autónomo. No existen estructuras jerárquicas, las decisiones se toman colectivamente por consenso y no recibe fondos regulares de ninguna entidad, salvo para los encuentros presenciales, cuando cada regional gestiona apoyos puntuales para la estadía de los y las “pares” que concurren.

Por su parte, la Red Internacional de Periodistas con Visión de Género en Argentina (RIPVG) surge en 2014 como un espacio donde profesionales de la comunicación trabajan en la construcción de un periodismo inclusivo, impulsando una sociedad más justa en el ejercicio pleno de la democracia y la ciudadanía. Milita por la libre expresión y la ética periodística, sosteniendo el reconocimiento individual y colectivo que fortalece la tarea que la Red se plantea, dándole la bienvenida al debate con el convencimiento de que sobre él se estructura la verdadera inclusión. Está integrada por periodistas y comunicadores (con o sin título), con conciencia de género y con la intención de hacer incidencia en los medios en que se desempeñan. Entre sus objetivos se encuentran fomentar la presencia de mujeres y de las disidencias sexuales dentro de todos los ámbitos de la comunicación, promover sus derechos, presentar a sus integrantes como fuente autorizada en temáticas de género y no discriminación y como difusoras y difusores del uso de un lenguaje inclusivo. En todas sus acciones busca visibilizar la situación laboral del periodismo con enfoque de derechos, en particular de las trabajadoras y disidencias, generar incidencia para

colocar temas de género en las coberturas mediáticas, acompañar acciones de la sociedad civil y del Estado que propicien la paridad y la equidad de género, fomentar acciones conjuntas entre periodistas nacionales e internacionales, capacitar para que las coberturas mediáticas tanto en el lenguaje utilizado como en las imágenes sean equitativas y respetuosas. Su matriz es la Red Internacional de Periodistas con Visión de Género, con representantes activas en 35 países. La RIPVG fue fundada en Morelia, Michoacán (México) en noviembre de 2005, durante el Primer Encuentro al que asistieron periodistas de catorce países: Alemania, Argentina, Colombia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, España, Estados Unidos, Guatemala, Italia, Nicaragua, Perú, República Dominicana y México. Desde su fundación, impulsa una agenda informativa global con perspectiva de género, defiende la erradicación de todo tipo de violencia contra mujeres periodistas, promueve los derechos humanos de las mujeres a la comunicación, a la información y a la libertad de expresión y el cumplimiento de los objetivos del capítulo J de la Plataforma de Acción de Beijing “Mujer y medios de difusión”.

Véase: “Hoy RIMA cumple veinte años”, 6 de julio de 2020, diariofemenino.com.ar. – I. Ocampo y G. De Cicco (2003), “RIMA: una experiencia de comunicación feminista alternativa”, en Género y comunicación: las mujeres en los medios masivos y en la agenda política, Buenos Aires, Fundación Ebert. – S. Tessa (2009), “Diez preguntas a Irene Ocampo y Gabriela De Cicco”, suplemento “Las 12”, Página 12, 23 de enero.

PATE PALERO

REPRODUCCIÓN. Este concepto tiene una larga y amplia historia en el pensamiento y la práctica política. Se originó en el siglo XVIII en las ciencias naturales para explicar los procesos mediante los cuales los organismos se autorregeneran y producen una nueva vida. El término fue rápidamente adoptado por los teóricos sociales y políticos de la Ilustración a partir de los estudios de los fisiócratas, empezando por el economista francés François Quesnay (1694-1774).

Como hemos aprendido de Karl Marx, los fisiócratas fueron los primeros economistas que intentaron comprender el funcionamiento de la producción capitalista, aunque operando dentro de un "horizonte burgués" en el que el capital era considerado como una forma natural. Querían "establecer la economía política como una ciencia social" (McNally, 1988). En este proceso –como lo describe David McNally– "construyeron un modelo de interdependencia económica organizado alrededor de un flujo circular", que describieron como la "reproducción de la vida económica". Así, en las tres ediciones del Tableau Économique (1759), Quesnay habló de "gastos reproductivos" y de "la reproducción anual de los ingresos". Se lamentaba pues consideraba que los impuestos a los agricultores eran excesivos y disminuían "la reproducción anual de la riqueza". Distinguió entre circulación, distribución y reproducción, refiriéndose al proceso por el cual la riqueza de un país no solo se mantiene sino que se expande (Kuczynski y Meek, 1972).

Es con este significado que Marx utilizó más tarde la palabra "reproducción" en los volúmenes I y II de El capital para describir cómo se acumula el capital y se reproduce la fuerza de trabajo. Su análisis de la reproducción –simple y ampliado– parece a veces estar relacionado con categorías puramente económicas, pero en realidad le presta mucha atención a terrenos potenciales de lucha, mostrando "cómo las transformaciones que se sufren en el proceso son cruciales tanto para la reproducción del sistema como también para su eliminación" (Caffentzis, 1999). En particular, muestra que la "reproducción simple" (es decir, el proceso por el cual al final de un ciclo el capital reconvierte partes del producto en medios de producción y fuerza de trabajo) no es una opción para los capitalistas, porque el capital debe expandirse o perecer. También establece que la única fuente de valorización del capital es la explotación de los trabajadores y la producción obtenida de dicha fuerza de trabajo, por lo tanto, es un componente esencial del proceso de acumulación. Por último, demuestra que la acumulación de capital está asediada por muchas crisis

potenciales, pues las relaciones entre producción, circulación y reproducción están constantemente en peligro de romperse.

Para Marx, la palabra “reproducción” significa un proceso de gran importancia del cual se puede aprender mucho, no solo sobre las “leyes” sino también sobre las vulnerabilidades del sistema capitalista y las tendencias históricas de la acumulación de capital. Sin embargo, su análisis sobre la “reproducción’” fue posteriormente criticado por Rosa Luxemburgo, quien, en su libro La acumulación del capital, argumentó que Marx no podía explicar cómo el capital puede reproducirse en gran escala pues su modelo únicamente reconoce la existencia de dos clases (capitalistas y proletarios) y el dominio universal de las relaciones capitalistas.

Rechazando la hipótesis de que el aumento natural de la población puede ser un factor suficiente de expansión del capital, Luxemburgo teorizó la necesidad del capitalismo de incorporar para luego destruir a las economías precapitalistas orientadas a la subsistencia; también puso el énfasis en la necesidad del capitalismo de conquistar nuevos territorios para colonizarlos, proporcionando mercados para los productos, y también materias primas y fuerza de trabajo para la producción.

Escrita en la década anterior a la Primera Guerra Mundial, en el apogeo del imperialismo europeo, la crítica de Luxemburgo extrajo su poder de su descripción precisa y vívida de las nuevas relaciones coloniales. Al mismo tiempo, pasó por alto la principal contribución del análisis de Marx sobre la reproducción e internacionalización del capital, así como su principal límite. Como demostró Luciano Ferrari Bravo (1975), la metodología de Marx nos lleva más allá de la formación del mercado-mundo como lugar de intercambio de bienes, anticipando el desarrollo de un ciclo mundial de acumulación de capital en el que todos los capitales nacionales se integrarían y el destino del sistema se calcularía sobre la base de una tasa de ganancia mundial general, que es la forma de acumulación capitalista en nuestro tiempo. Marx, sin embargo, nunca reconoció que el motor principal de la reproducción expandida del capital haya sido principalmente la lucha de clases.

Luxemburgo no fue la única marxista en revisar críticamente el modelo de reproducción de Marx, aunque fue poco tenida en cuenta por los teóricos marxistas de las siguientes cinco décadas, cuando los debates teóricos de izquierda se centraron en los fundamentos económicos del fascismo (en el

período de posguerra) y en el neocolonialismo. Dichos teóricos se mostraban cada vez más desconectados de cualquier proyecto político. Solo en la década de 1970, a raíz del mayo del 68 en Francia, la “reproducción” resurgió como un tema clave en la obra de Louis Althusser. En Sur la reproduction, texto escrito en la década de 1970 pero publicado mucho después de su muerte, Althusser argumentó que el capital debe reproducir no solo su ciclo de producción (como lo postuló Marx) sino sus relaciones de producción, ya que estas son las garantes de su dominación.

Inspirándose en el surgimiento de los estudiantes como fuerza política, así como en el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci, Sur la reproduction pretendía demostrar que el capitalismo gobierna y se reproduce no solo a través de la contratación y explotación del trabajo, sino también de una serie de normativas e instituciones, como leyes, religión, medios de comunicación y, sobre todo, la escuela y la familia, que transforman la ideología en una fuerza material capaz de crear nuevas formas de dominación y de subjetividad. El punto de vista de Althusser –cuya influencia se puede rastrear en las obras de Étienne Balibar, Jacques Rancière, Michel Foucault– destacó el lado político de la reproducción, reinterpretándola esencialmente como una reproducción de las relaciones de clase, tesis que en Marx quedó implícita. También politizó al Estado, redefiniendo sus aparatos institucionales como órganos de la lucha de clases.

Aun así, “reproducción” no se convirtió en una categoría explícitamente política hasta el surgimiento del movimiento de liberación de la mujer en los años 70, que, a diferencia de los movimientos feministas anteriores, comenzó como una revuelta contra el confinamiento de las mujeres a las actividades puramente reproductivas y al control estatal de su capacidad reproductiva. Desde los primeros días del movimiento, los “derechos reproductivos” y la “libertad reproductiva” han sido las piedras angulares del feminismo, inspirando las pancartas de cientos de mítines y de numerosas manifestaciones con consignas como “libertad reproductiva y justicia para todos”, “mi cuerpo es mi elección”, “nuestro derecho a decidir” y muchos otros eslóganes similares. La reproducción ha sido un ítem fundamental de la organización feminista y gay en torno a una amplia variedad de temas. Aunque se identifica el feminismo con la lucha por el aborto, el llamado feminista por los derechos reproductivos también ha desencadenado un poderoso “movimiento de autoayuda” que en 1975 tenía treinta centros de salud controlados por mujeres en todo el país, desempeñando un papel clave en la educación de las mujeres sobre sus cuerpos y situando la salud en el centro de la política feminista.

Gracias a que muchas mujeres aprendieron a “autoexaminarse” hubo una ruptura en la práctica médica pues ello forzó tanto a los investigadores como a los médicos a estudiar los efectos específicos de las enfermedades de las mujeres. Las feministas radicales del movimiento Centros de Salud de la Mujer fueron las primeras en denunciar las políticas de control de la población y formaron una alianza con mujeres de color a fin de combatir la esterilización forzada. En un discurso pronunciado en Houston, Carol Downer (una de las fundadoras de la primera clínica de autoayuda en 1971) confrontó con los médicos de Planned Parenthood (“paternidad planeada”) declarando que las mujeres pueden controlar y controlan su reproducción siempre que se les permita hacerlo. Solo a fines de la década de 1970 se desarrolló un movimiento “pro libre elección” que redujo los “derechos reproductivos” al control de la natalidad, contribuyendo indirectamente a legitimar, en nombre de la autonomía de las mujeres, la política antinatalista del gobierno de Estados Unidos en el Tercer Mundo.

Una nueva polarización en las políticas de reproducción feministas ha surgido a partir de la introducción de nuevas tecnologías reproductivas, como la fecundación in vitro, y las “alternativas” que supuestamente hacen posibles la “sustitución” y la “crianza múltiple”. Mientras que las feministas liberales han afirmado que amplían los derechos de las mujeres, otras como Angela Davis y Maria Mies las han denunciado como portadoras de un nuevo proyecto eugenésico que permite a las mujeres más acomodadas tener hijos más allá de las limitaciones biológicas, al tiempo que penaliza el embarazo entre las pobres.

En este contexto tanto la “libertad reproductiva” como los “derechos reproductivos” se han convertido en conceptos ambiguos, con intereses de clase opuestos, que van desde una defensa del derecho de las mujeres a decidir si desean o no tener hijos, a una defensa de la externalización de la procreación y la separación de la maternidad y de la “gestación”. Cabe agregar que el surgimiento de un virulento movimiento provida, que no ha rehuido tácticas asesinas para evitar que las mujeres aborten, ha puesto aún más obstáculos al movimiento feminista, pues debe usar su fuerza en una batalla defensiva que reduce los espacios y las prácticas que el movimiento necesita para garantizar que el control de la reproducción biológica esté en manos de ellas.

La “reproducción” ha sido la base de otro importante debate entre activistas feministas y académicas feministas. A principios de los años 70, las feministas marxistas comenzaron a buscar las raíces de la opresión de las mujeres en el trabajo doméstico no remunerado realizado por las mujeres en la sociedad

capitalista. Así se desarrolló una acalorada controversia sobre si el trabajo reproductivo debería o no ser remunerado. Una contribución clave a este desarrollo teórico y político fue el ensayo de la feminista italiana Mariarosa Dalla Costa, "Las mujeres y la subversión de la comunidad", escrito en 1971 cuando la autora formaba parte de una organización feminista llamada Lotta Femminista.

Rompiendo con la tradición marxista que había presentado el trabajo doméstico como una forma de trabajo atrasado y un legado de relaciones precapitalistas, Dalla Costa argumentó que (a) el "trabajo doméstico" es una condición previa para la producción capitalista, porque es la actividad que reproduce la fuerza de trabajo y, como tal, es una condición fundamental para toda forma de trabajo y para el proceso mismo de acumulación de capital; (b) se ha vuelto invisible como trabajo porque su devaluación es esencial para la devaluación de la fuerza de trabajo y porque aumenta la capacidad del capital para controlar a sus trabajadores. El trabajo reproductivo –en cuanto trabajo no pago, realizado en forma aislada– no solo ha subordinado a las mujeres a los hombres dentro de la familia, sino que ha socavado su vida social y su integridad física y emocional, pues incluso su vida sexual se ha transformado en una función de reproducción de la fuerza laboral.

El programa político que emanó de esta revolución copernicana fue una campaña internacional para pedir el salario por el trabajo doméstico. Esta estrategia política nació desde el rechazo de considerar que el camino de la liberación de la mujer es la emancipación a través del trabajo asalariado. Esto determinó el pedido al capital y al Estado para que paguen por todo el trabajo de reproducción no remunerado que las mujeres han hecho, que ha sido completamente invisibilizado y naturalizado, tanto que nunca ha sido considerado como un verdadero trabajo.

Esta campaña, que se desarrolló durante la década de 1970, en varios países fue precedida e inspirada por la lucha por el subsidio familiar en Reino Unido y la lucha por los derechos de bienestar social en Estados Unidos. La campaña Wages for Housework (WFH) amplió el alcance de la teoría y organización feminista. Las feministas de la WFH lucharon contra los recortes en la asistencia social, por los derechos de las trabajadoras sexuales, apoyaron las luchas de las mujeres lesbianas, argumentando que, casadas o no, lesbianas o heterosexuales, todas las mujeres hacen las tareas del hogar.

Si bien la campaña de la WFH no logró su objetivo principal, ejerció una importante influencia tanto en los movimientos sociales como en la política estatal que ha perdurado hasta el presente. En Venezuela las amas de casa fueron reconocidas como trabajadoras con derecho a una pensión. En algunos países de Europa, algunos aspectos del trabajo reproductivo, como el cuidado de las personas mayores, son en parte, aunque muy pequeña, remunerados, en algunos países, a través de subsidios estatales otorgados a los cuidadores, en otros por los subsidios que reciben las personas cuidadas.

La WFH también ha demostrado ser una perspectiva importante desde la cual negociar mejores condiciones de salario en el lugar de trabajo asalariado y luchar por servicios sociales, como el cuidado de lxs niñxs, no solo para las mujeres que "salgan a trabajar", sino como un medio para brindarles más tiempo y aliviar su trabajo. Más importante aún, la campaña de la WFH generó conciencia sobre el hecho de que el "trabajo doméstico" es un trabajo real. Esto es una condición previa para que las mujeres inicien una lucha en este terreno. En mítines, manifestaciones, las mujeres comenzaron a gritar: "No podemos permitirnos el lujo de trabajar por amor", "No más trabajo gratis", "Todas las mujeres son trabajadoras del hogar", "¿Primero de Mayo o Día de la Madre?", "Siempre hemos trabajado, nunca nos han pagado, nunca nos jubilamos", "¡Queremos que nos devuelvan nuestro dinero!". Se dio vuelta la página sobre una historia de mistificación donde la reproducción de la fuerza de trabajo era considerada como un trabajo de amor.

La concienciación acerca de la importancia del trabajo de reproducción se ha incrementado a partir de los años 80, sobre todo por la lucha de las trabajadoras domésticas migrantes, que, con el ingreso de muchas mujeres en Europa y Estados Unidos en el trabajo asalariado y el empobrecimiento de muchos países de África, América Latina y Asia por la política neoliberal, son empleadas para el cuidado de lxs niñxs y de lxs adultxs mayores no autosuficientes.

Hoy la lucha de las mujeres migrantes trabajadoras del hogar ha conseguido una dimensión internacional, y es uno de los factores más importantes que promueven la visibilización y la valorización de este trabajo y muestran su papel fundamental en la reproducción social.

Mientras, el significado de "reproducción" se ha redefinido aún más, esta vez en el contexto de dos desarrollos en el campo de la política feminista que extienden el concepto de actividades reproductivas más allá de la esfera de la

domesticidad.

Primero ha sido el crecimiento del ecofeminismo, el cual ha llamado la atención sobre el hecho de que en muchas partes del mundo la reproducción de la familia incluye no solo la cocina, la limpieza y el cuidado sino también la producción de alimentos, la recolección de plantas y hierbas medicinales, el cuidado del medio ambiente, por ejemplo ríos, lagos y bosques, que son las principales fuentes de nuestros alimentos. Particularmente importantes, en este contexto, han sido las obras de Maria Mies y Vandana Shiva, quienes escribieron, en 1993, el libro Ecofeminismo, donde se puso especial énfasis en los principios que inspiraron el movimiento. Mies, sin embargo, ha evitado el uso de la palabra “reproducción” porque en su opinión contrasta negativamente con “producción”, lo que oscurece las características creadoras de vida del trabajo en cuestión.

Segundo, y más importante, ha sido el desarrollo de redes de mujeres indígenas y campesinas, en varias regiones y en particular en América Latina, que luchan contra la devastación de la naturaleza y la destrucción de sus comunidades para las varias formas de extractivismo que las compañías transaccionales imponen a sus países. Estas luchas, junto a las luchas de lxs pescadorxs contra la contaminación de los mares y la pesca industrial, son la mayor defensa de la reproducción de nuestra vida y las vidas de los animales que hay en el planeta.

Mientras en los movimientos feministas el concepto de reproducción siempre expresa el sentido político acerca del terreno estratégicamente más importante para el cambio social, varixs autonomistxs marxistas han argumentado que en la fase actual del desarrollo capitalista, en la cual la fábrica ha perdido su centralidad en el proceso de producción, cada articulación de la vida social se convierte en un punto de producción únicamente.

Sin embargo, se ha objetado que, en la medida en que el trabajo de reproducción siga siendo un trabajo no remunerado y sea realizado principalmente por mujeres, debe ser tratado como una esfera diferente de actividad y relaciones sociales. Solo en las sociedades donde la gente tenga el control sobre los medios de reproducción desaparece la diferencia entre la producción y la reproducción. Este es un proceso ya visible en los intersticios de la sociedad capitalista donde se está produciendo una reapropiación de los medios de nuestra subsistencia y se están desarrollando nuevas formas de cooperación, y están surgiendo nuevos “bienes comunes reproductivos” en este terreno. Pero estamos muy lejos de presenciar la desaparición de una división que parece, como han demostrado las

feministas, constitutiva de la organización capitalista del trabajo.

Del mismo modo, debemos rechazar los intentos de atribuir a la “reproducción” un valor político inferior al atribuido a la producción, o imputarle connotaciones arcaicas, como si representara un mundo de prácticas y relaciones repetitivas.

Como lo demuestra la rica historia de la lucha de las mujeres, la reproducción de la vida en un mundo regido por las relaciones capitalistas requiere una invención constante, moldeada por los continuos cambios en el mercado laboral y por la configuración de las necesidades y los deseos de las trabajadoras. Desde este punto de vista, si bien el concepto feminista de reproducción puede parecer una categoría más simple que el concepto marxista de producción, aparentemente devolviendo el término a sus connotaciones más ligadas a la naturaleza, ocurre lo contrario. Marx concibió la reproducción como el proceso con el cual el capital se reproduce en formas siempre más amplias y se acumula. Las feministas y los movimientos feministas populares lo han concebido como el proceso que nos reproduce como fuerza trabajo, y también como el proceso desde el cual luchar contra la desvalorización de nuestra vida y construir una sociedad donde la vida sea “el centro”.

Véase: L. Althusser (1995), Sur la reproduction, París, PUF. – G. Caffentzis (1999), “On the notion of the crisis of social reproduction: A theoretical review”, en M. Dalla Costa y G.F. Dalla Costa, Women, Development and Labor of Reproduction, Trenton, Africa World Press. – M. Dalla Costa y S. James (1975), The Power of Women and the Subversion of the Community, Bristol, Falling Wall Press. – S. Federici (2013), Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas, Madrid, Traficantes de Sueños. – L. Ferrari Bravo (1975), Imperialismo e classe operaia multinazionale, Milán, Feltrinelli. – M. Kuczynski y R. Meek (1972), Quesnay’s Tableau Économique, Nueva York, Macmillan. – R. Luxemburg (1968), The Accumulation of Capital, Nueva York, Monthly Review Press. – K. Marx (1990), Capital, Londres, Penguin Classics. – D. McNally (1988), Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation, Bekerley, University of California Press. – M. Mies y V. Shiva (1993), Ecofeminism, Londres, Zed Books.

SILVIA FEDERICI

RUDA. Es la Red de Cátedras en Universidades Públicas Nacionales sobre Educación Sexual Integral y Derecho al Aborto. Estas cátedras tienen carácter extracurricular y en algunos casos han tenido la aprobación de los órganos colegiados. Todas ellas funcionan bajo el marco de la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.), constituyendo un espacio común, federal y horizontal.

Como toda construcción, RUDA tiene una genealogía, que parte del revés legislativo que se produjo en el Senado de la Nación el 8 de agosto de 2018, al no sancionar la ley de interrupción del embarazo a pesar de que, en una primera instancia de discusión, la Cámara de Diputados había votado una media sanción el 13 y el 14 de junio de ese mismo año.

La Campaña Nacional desde su origen delinea diferentes modalidades de activismo en los distintos y diversos territorios, como también acciones callejeras, legislativas y en distintos ámbitos a lo largo y ancho de nuestro país para alcanzar el lema integral "Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir".

De manera que en la plenaria nacional de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito realizada en Rosario el 15 de septiembre de 2018 se acordó armar una red de cátedras por el derecho al aborto y en defensa de la educación pública y laica, como posición política de la Campaña. Esto se enmarca en la convicción de que la educación sexual integral debe transversalizar todos los niveles de la educación y particularmente el universitario como formador de profesionales.

El Primer Encuentro Nacional de Cátedras Extracurriculares en las Universidades Públicas Nacionales sobre Educación Sexual Integral y Derecho al Aborto se realizó en Santa Rosa, capital de la provincia de La Pampa, el 18 de mayo de 2019, organizado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en conjunto con la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa mediante la cátedra de Educación Sexual Integral y de Derechos Sexuales y Reproductivos (resolución 629-CD-2018).

El Encuentro fue organizado por varias razones. Una de ellas fue el avance de sectores que fuertemente arremeten en los últimos tiempos poniendo en riesgo los derechos conquistados; ante ello, se torna imprescindible avanzar en la

construcción de criterios conceptuales y metodológicos y en la conformación de redes que permitan compartir estrategias comunes de trabajo, dado que las problemáticas abordadas no son solamente de interés académico, sino también de carácter social y político, y que las universidades públicas ocupan allí un lugar crucial de responsabilidad y de apertura de posibilidades.

Este Primer Encuentro Nacional de Cátedras Extracurriculares de Géneros y Derechos Sexuales y Reproductivos de Universidades Públicas Nacionales se propuso generar un espacio colaborativo de intercambio de experiencias, debate y construcción de estrategias comunes entre cátedras extracurriculares de universidades nacionales que aborden temáticas de género y derechos sexuales y reproductivos. Se intenta también propiciar un espacio de debate y formación con relación a los derechos sexuales y reproductivos y no reproductivos; conocer la historia, la integración, el funcionamiento y la metodología de trabajo de cada una de las cátedras participantes, y por último, construir una red nacional de cátedras de derechos sociales y reproductivos apoyadas en estrategias de trabajo colaborativo.

Se convocó a las primeras experiencias nacionales, que en las modalidades de cátedras y seminarios se venían desarrollando en el país desde hace años en distintas sedes: Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba), Facultad de Humanidades (Universidad Nacional de Salta), Facultad de Medicina (Universidad Nacional del Comahue), Facultad de Ciencias Médicas y de Trabajo Social (Universidad Nacional de La Plata), Facultad de Ciencias Médicas (Universidad Nacional de Rosario), Facultad de Ciencias Médicas (Universidad Nacional de Cuyo), Universidad Nacional del Sur, Facultades de Ciencias Sociales, de Psicología y de Ciencias Médicas (UBA) y Facultad de Ciencias Humanas (Universidad Nacional de La Pampa).

Durante el Encuentro, la principal decisión fue conformar RUDA, afirmando así que es estratégico trabajar en red compartiendo experiencias, elaborando propuestas colectivas junto a prácticas de continuidad y ratificar el compromiso con que la educación sexual integral y el aborto legal sigan instalándose en las universidades nacionales y en la agenda pública.

La despenalización social del aborto es una larga tarea estratégica emprendida por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito para alcanzar ese derecho. La reproducción al infinito de la consigna “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar y aborto legal para no morir”

pone el centro en una multiplicidad de derechos interrelacionados que son trabajados integralmente en cada espacio colectivo, en los seminarios y en las cátedras, y construidos a lo largo de la historia de la Campaña Nacional.

En 2020, a un año de su creación y en el contexto de la pandemia de covid-19, RUDA organizó un espacio virtual en tiempo de aislamiento social preventivo y obligatorio, con el fin de cumplir sus objetivos y de sostener el activismo a través de la Cátedra Libre Virtual por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. La actividad se organizó en cinco encuentros en mayo, junio y en julio. Cada encuentro temático estuvo coordinado por una cátedra diferente y contó con expositoras que representan la heterogeneidad, federalidad e interseccionalidad que la Campaña Nacional ha construido. Se desarrollaron los siguientes temas: genealogía colectiva de la lucha por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito en la Argentina; acceso a la interrupción legal del embarazo en tiempos de covid-19; marco normativo: proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo de la Campaña Nacional, educación sexual integral para decidir, responsabilidades y prácticas desde las universidades públicas nacionales y, por último, los activismos por el derecho al aborto legal.

Por último, para aquellas personas que deseen comunicarse con RUDA, la red tiene varios perfiles que se pueden encontrar en las redes sociales.

MARÍA CRISTINA ERCOLI

S

SALUD FEMINISTA. Implica incorporar el modo en que las asimetrías sociales entre varones y mujeres determinan diferencialmente el proceso salud-enfermedad-cuidados de ambos grupos genéricos. Asimetrías jerárquicas entre los géneros que, articuladas con otras diferencias entre las personas que también son fuentes de inequidad en nuestras sociedades –edad, etnia y clase social–, establecerán perfiles de morbimortalidad específicos, así como modelos de gestión de la salud y la enfermedad diferencial. ¿Cómo operan entonces estas asimetrías sociales en el proceso salud-enfermedad-atención de cada género en tanto colectivo? Lo hacen estableciendo vulnerabilidades diferenciales relativas a los roles sociales que mujeres y varones pueden y deben cumplir en el marco del patriarcado. Ello determina modos diferentes de vivir, enfermar, consultar, ser atendidxs y morir. Podemos identificar que en la división sexual del trabajo característica de este período del patriarcado encontramos una gran diversidad entre regiones geográficas que alcanzan un gran abanico con mayores y menores grados de equidad entre los géneros.

Para nuestra región latinoamericana, aun cuando las mujeres han avanzado mucho en su presencia en el espacio público, se espera que continúen siendo las principales cuidadoras de la familia y las agentes del sistema de salud en los hogares basándose en su capacidad empática, receptiva y comprensiva. Por lo tanto, existe en simultáneo y casi sin entrar en crisis una mayor aceptación de la entrada masiva de las mujeres al mercado de trabajo asalariado, pero sin una legitimación de la redistribución de las tareas domésticas. Esto implica que las mujeres trabajadoras tienen como mínimo dos jornadas de trabajo, que se incrementa a tres jornadas si hay unx familiar enfermx, si hay niñxs, discapacitadxs o adultxs mayores que necesita cuidados que siempre son realizados por las mujeres de la familia. Esta triple jornada en varios países es promovida por el propio sistema de salud. Ejemplo de esto es la incorporación de los planes de apoyo con dinero a las madres de familia para que compren servicios mínimos de salud para su familia relativos a programas de focalización. Estos planes, vastamente conocidos en la región y en otras regiones del Tercer Mundo, son implementados bajo dos argumentos principales: el primero basado en la idea de que las mujeres son más honestas y eficaces que los varones para utilizar esos escasos fondos. El segundo, que abona estos planes que incluyen un elemento de capacitación de estas mujeres, es que la morbimortalidad infantil está asociada con el indicador instrucción de la madre. Un componente adicional es que se espera educar a las niñas para que puedan, en las próximas

generaciones, seguir reproduciendo eficazmente este rol de amortiguadoras de la pobreza extrema.

Vale la pena detenernos en la contraargumentación de estos supuestos. En primer lugar, pondremos en duda que las mujeres sean más honestas que los varones. Posiblemente esta valoración esté basada en que el menor grado de ciudadanización las hace más dóciles, mejores administradoras de fondos escasos y más fácilmente cooptables por planes discrecionales, pues al tener muy poco poder en los hogares, cualquier dinero que se les otorgue es visto con fuente de micropoder al interior de la unidad familiar. En segundo lugar, la educación de la madre es un indicador secundario de situación socioeconómica (actual o acumulada), por lo tanto está asociado a mejores índices de morbimortalidad infantil. Pero no es asimilable confundir grado de instrucción con capacitación para un programa específico. En tercer lugar, pensar que las niñas deben ser educadas para establecer un reemplazo generacional de este rol es condenarlas a una brecha irrecuperable con las niñas de los otros sectores sociales más beneficiados y con los niños de su propio sector social. Y, por último, un argumento transversal a los anteriores está representado por el hecho de que no se ha considerado que la supuesta mayor eficiencia de estas mujeres para el sistema está basada en la sobrecarga de ellas, con su consiguiente aumento del desgaste. Por lo tanto, con una mayor carga de malestar y morbilidad para aquellas elegidas para mejorar los indicadores de salud de la familia.

En lo relativo a las mujeres como usuarias directas del sistema de salud, podemos decir que ellas son las que realizan la mayoría de las consultas, puesto que es habilitado sociosubjetivamente para el género femenino expresar y consultar por su malestar en salud, con lo cual suelen hacer consultas más precoces que los varones. Por otra parte, los varones deben cumplir con un rol de proveedor económico y social, y cuando no pueden o quieren cumplir con dicho rol son sancionados. Esto genera perfiles epidemiológicos específicos por sobrecarga laboral y por empeoramiento de las condiciones de su concreción. Para que los varones puedan cumplir las expectativas relativas a su rol social, su socialización primaria les inhibe la capacidad de registro de sus propios malestares, lo cual tiene efectos nefastos en la detección primaria de enfermedad. Los varones llegan a los servicios de salud cuando ya no dan más, por lo tanto con cuadros más avanzados, lo cual complejiza su pronóstico.

Si queremos abordar la salud de mujeres y varones desde una perspectiva de

equidad, nos percataremos de que los problemas femeninos están basados en su mayoría en cuestiones relativas al empoderamiento y la carencia de recursos. Por su parte, las problemáticas de los varones son del orden de los costos de poder sostener o no la hegemonía, por lo tanto son cuestiones más ligadas a los excesos y a la exposición a riesgos para sí y para lxs demás.

Véase: Fundación Soberanía Sanitaria (2019), Salud feminista: soberanía de los cuerpos, poder y organización, Buenos Aires, Tinta limón. – G. Sen y P. Östlin (2007), "La inequidad de género en la salud: desigual, injusta, ineficaz e ineficiente: por qué existe y cómo podemos cambiarla", informe final a la Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud de la OMS. – D. Tajer, G. B. Reid, M. E. Cuadra, M. Solís, J. Fernández Romeral, L. D. Saavedra, M. L. Lavarello y R. P. Fabbio (2019), "Varones adolescentes en la ciudad de Buenos Aires: barreras de género en la prevención y atención de la salud", Salud Colectiva, 15. – D. Tajer et al. (2015), "Equidad de género en la atención de la salud en la infancia", Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad, 14. – D. Tajer, G. Reid, I. Salvo Agoglia y A. Lo Russo (2016), "Identidad de género y salud sexual reproductiva en las consultas de adolescentes en servicios de salud de la ciudad de Buenos Aires", en Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología, vol. XXIII. – D. Tajer, G. Reid y M. Gaba (2014), Impacto de la violencia de género en la salud de las mujeres, Ministerio de Salud, México.

DÉBORA TAJER

SALUD MENTAL. El campo de la salud mental de las mujeres está en formación. Se va construyendo como área específica dentro del capítulo más amplio que constituye el de la salud general. En la Argentina, según una perspectiva tradicional, cuando se hacía referencia a la salud de las mujeres se aludía a la salud reproductiva. Este modo de concebir la salud de las mujeres las identificaba con su aparato reproductor, y se refería a las problemáticas de embarazo, parto, puerperio y climaterio. La salud mental de las mujeres era así un efecto de los avatares de su función reproductiva, o sea, de su "naturaleza femenina": sus temas más frecuentes eran la psicoprofilaxis obstétrica, la depresión puerperal, las ansiedades de lactancia, los trastornos psíquicos de mujeres menopáusicas (v. MENOPAUSIA), etc.

Este enfoque tradicional enfatizaba, además, una rígida diferenciación entre "lo normal" y "lo patológico" (Canguilhem, 1984), conceptos que habían sido tomados de un modelo médico-psiquiátrico. Esa perspectiva fue cambiando hacia una concepción más moderna, psicodinámica, que ponía énfasis en los estados de armonía y de equilibrio para caracterizar la salud mental de las mujeres. Según esta orientación, llamada también "concepción tecnocrática de la salud", la salud mental es un estado que hay que lograr mediante técnicas utilizadas por expertos.

Otra orientación es la concepción participativa que, si bien se encuentra todavía en estado de gestación y de ensayos múltiples, reconoce la necesidad de considerar a las mujeres como sujetos sociales activos (Burin et al., 1987). Se basa en las necesidades de la población con la cual trabaja, y en definir acciones y criterios de salud mental desde sus mismas protagonistas, con la colaboración de equipos de salud mental multidisciplinarios. Esta perspectiva reconoce la salud mental como una noción que sus mismas protagonistas –las mujeres– van construyendo en diferentes momentos de sus vidas. Tanto ellas como los equipos multidisciplinarios que apoyan y sostienen este modo de comprender su salud mental coinciden en una perspectiva centrada en un proyecto de concientización y de transformación; concientización y transformación de las condiciones de vida de las mujeres en lo cotidiano y sobre aquellos factores opresivos. Hasta ahora, algunas de las condiciones de vida de las mujeres que han recibido mayor análisis han sido las condiciones de la sexualidad, la maternidad, el trabajo y la violencia contra las mujeres.

Dentro de esta reformulación de la problemática de salud-enfermedad mental de las mujeres, se consideran los modos de resistencia que ellas mismas ofrecen. Muchos de los trastornos de salud mental femeninos tradicionales se comprenden desde la perspectiva de la resistencia que oponen las mujeres. En el caso de las tradicionales histerias, se trataría de un modo de resistencia a las condiciones de opresión-represión de la sexualidad femenina, como lo ha caracterizado Emilce Dio Bleichmar (1985), entre otrxs autorxs. Se podría aplicar en esta circunstancia el concepto de dispositivo de poder utilizado por Michel Foucault (1983) para designar un conjunto complejo y heterogéneo que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas (por ejemplo, el manicomio), leyes, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, etc., visibles o invisibilizados, que permiten justificar o enmascarar una práctica, brindándole acceso a un nuevo campo de racionalidad. La noción de dispositivo de poder se adecua notablemente a la reflexión acerca de la producción de subjetividades enfermizas femeninas.

La construcción de la noción de malestar psíquico en las mujeres viene a romper la dualidad salud/enfermedad, introduciendo un tercer término que no participa de las características de una u otra, ni está sometido a las condiciones opresivas de producción de sentidos sobre la salud y la enfermedad en las mujeres. Se trata de una noción transicional, a medias subjetiva y objetiva, externa e interna, a la vez que participa de una lógica dialéctica que no refrenda la clásica diferencia sujeto/objeto, externo/interno, sano/enfermo, normal/patológico.

Hay quienes consideran que la salud mental consiste en una adaptación a los requerimientos de la cultura, que definen la salud mental como normatización. Se ponen en suspenso las clásicas nociones de salud y enfermedad mental para las mujeres, a la vez que se propone un concepto intermedio, el de malestar, y nuevos recursos para analizar las condiciones que producen y preservan la salud mental de las mujeres. En lugar de un criterio adaptativo, se trata de una crítica y un debate ante las representaciones sociales ofrecidas a las mujeres sobre su salud mental, para el cual es central la noción de conflicto y crisis. Una preocupación principal de esta hipótesis es que debemos estar alertas a que los conflictos no se estabilicen bajo la forma de estereotipos, sino que, por el contrario, conserven sus aspectos dinámicos, críticos, en tanto produzcan estados de tensión que promuevan la gestación de recursos para transformarlos. La dimensión de crisis sirve para ampliar y enriquecer la perspectiva sobre la construcción de la subjetividad femenina, como es el caso de la comprensión a través de las crisis vitales evolutivas (adolescencia, mediana edad) y accidentales

(embarazos, abortos, divorcios, migraciones).

Véase: M. Burin, E. Giberti, E. Dio Bleichmar, C. Coria, E. Moncarz, D. Carreño, S. Velázquez, I. Meler e I. Castro (1987), Estudios sobre la subjetividad femenina: mujeres y salud mental, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano. – M. Burin et al. (1990), El malestar de las mujeres: la tranquilidad recetada, Buenos Aires, Paidós. – G. Canguilhem (1984), Lo normal y lo patológico, Ciudad de México, Siglo XXI. – E. Dio Bleichmar (1985), El feminismo espontáneo de la histeria, Madrid, Adotraf. – M. Foucault (1983), El discurso del poder, Ciudad de México, Folios.

MABEL BURIN

SEGURIDAD SOCIAL. La seguridad social, y su traducción normativa, se han caracterizado históricamente por un alto grado de androcentrismo. Desde sus orígenes, el concepto de seguridad social surge vinculado con una reestructuración de la relación entre el Estado y la economía en las sociedades capitalistas modernas y se tradujo en la conformación de los modernos regímenes de bienestar. Estos arreglos institucionales, que se desarrollaron desde mediados del siglo pasado en los países europeos, pero también en América Latina, principalmente los países del Cono Sur, buscaban por diferentes vías garantizar legalmente la seguridad o el bienestar de las personas a través de las políticas sociales. Incluían un conjunto de medidas en el campo de la salud, educación, servicios sociales, vivienda, infraestructura básica, transferencias monetarias, seguros de desempleo, estableciendo asimismo regulaciones en torno a la economía, el mercado de trabajo, el rol del Estado, la distribución del poder y la organización del control social. Sin embargo, los sistemas no incorporaron en su definición el valor del trabajo de cuidado no remunerado.

La incorporación de estos esquemas protectorios fue de la mano del desarrollo del derecho al trabajo, como rama especial e integrando el conjunto de derechos económicos, sociales y culturales (DESC), estableciendo la importancia de mecanismos de protección de la integridad de la persona y no solo sobre la base de su condición de persona trabajadora. El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Naciones Unidas, 1966) estableció en su artículo 9: “Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la seguridad social, incluso al seguro social” y en el artículo 10, al garantizar derechos a la familias, en su segundo inciso señala: “Se debe conceder especial protección a las madres durante un período de tiempo razonable antes y después del parto. Durante dicho período, a las madres que trabajen se les debe conceder licencia con remuneración o con prestaciones adecuadas de seguridad social”. En el caso del Sistema Interamericano de Derechos humanos, es el Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “Protocolo de San Salvador”, el que reconoce en su artículo 9: “1) Toda persona tiene derecho a la seguridad social que la proteja contra las consecuencias de la vejez y de la incapacidad que la imposibilite física o mentalmente para obtener los medios para llevar una vida digna y decorosa. En caso de muerte del beneficiario, las prestaciones de seguridad social serán aplicadas a sus dependientes. 2) Cuando se trate de personas que se encuentran trabajando, el derecho a la seguridad

social cubrirá, al menos, la atención médica y el subsidio o jubilación en casos de accidentes de trabajo o de enfermedad profesional y, cuando se trate de mujeres, licencia retribuida por maternidad antes y después del parto". El reconocimiento en ambos instrumentos vinculantes es amplio, centrado en la persona y trascendiendo la relación asalariada formal, al señalar que incluye el seguro social, pero no lo limita a este. Sin embargo, en el caso de las mujeres, la protección activa basada en su condición de madre la protege especialmente en tal condición de manera prioritaria, y en línea con los sesgos históricos de género de las regulaciones laborales.

El diseño normativo e institucional, con respaldo constitucional, posibilitó que las personas accedieran al mercado de trabajo en condiciones protegidas –con contratos de trabajo formales, con mecanismos de protección y acceso a la justicia que consideran las desigualdades entre capital y trabajo, beneficiando a la parte más débil que son las personas que trabajan– y que además la vida cotidiana estuviera protegida ante riesgos y situaciones contingentes. Ambas esferas, trabajo y seguridad social, actuaban de manera conjunta para garantizar la reproducción de vida y de la fuerza de trabajo, y permitían la reproducción del capital. Esta supuesta complementariedad entre condiciones de vida, trabajo y capital, desde sus inicios, se encuentra atravesada por sesgos de género. En primer lugar porque la protección plena era para quien se insertaba en el mercado de trabajo remunerado, accedía a la seguridad social por derecho propio y a partir de su inserción permitiría el acceso a su núcleo familiar. Y el ingreso en condiciones de plenitud estaba garantizado para trabajadores varones, no así para las mujeres cuya incorporación, salvo excepciones y para tareas típicamente femeninas, no estaba reconocida. El segundo lugar, porque el trabajo de cuidado realizado en los hogares, central para garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo, se encontraba delegado en las mujeres y no reconocido por el sistema de seguridad social en su condición de aporte directo a la reproducción de la vida cotidiana.

Con el desarrollo del sistema, y a partir de mecanismos para la efectiva percepción del beneficio, quedaron comprendidos las personas trabajadoras dependientes y su grupo familiar siempre que se acredite tal vínculo. Es decir, el principio de la universalidad no ha sido suficientemente cristalizado, y permaneció como requisito indispensable acreditar ciertas circunstancias para acceder a ellas, entre otras la categoría de trabajadorxs asalariadxs formales y que se encuentren en situación de riesgo. Si bien el sistema busca prevenir la situación futura y contingente –por ejemplo, el nacimiento de unx hijx a través

del sistema de asignaciones familiares y licencias por nacimiento–, estas no se van a efectivizar sino hasta el momento que se produzca dicho nacimiento. Pero, para que una persona sea destinataria no basta que esté comprendida dentro del campo de aplicación de estos regímenes, sino que siempre se requiere cumplir con los requisitos legales para acceder a tal condición. Estos requisitos pueden referirse a la objetivación de la contingencia –notificación del embarazo y del parto–, o cumplir con recaudos legales –estar casadx–, o bien haberse relacionado con la autoridad administrativa y financiera del régimen que se trate –antigüedad en la afiliación o mínimo de aportes–. Claramente, es un sistema de acceso selectivo.

El Estado cumple un doble rol en el sistema: por una parte, reconoce el derecho a la seguridad social a todos los habitantes, legislando y reglamentando conforme a ello, y, por otra, asume la responsabilidad de brindar las prestaciones directamente o por terceros a la población destinataria. Si bien esta consideración se encuentra en el origen y la construcción de los principales regímenes de bienestar latinoamericanos, con garantías constitucionales, estos han tenido diferente grado de estructuración, lo cual ha desembocado en sistemas fragmentados, con coberturas bajas y con problemas de gestión y de financiamiento. De hecho, las coberturas operan, en general, a partir de la presencia de seguros sociales, que se basan en impuesto al salario y vinculados a la condición de empleo formal. Para que se efectivicen dichas prestaciones, es necesario que cada quien trabaja y quien emplee aporten al sostenimiento del sistema, ya que de lo contrario no opera. Es decir, hay derecho en la medida en que se aporte, constituyendo la base del sistema contributivo de seguridad social.

El problema, como ya se sabe, es de quienes no aportan regularmente al sistema, especialmente en el caso de las mujeres, bajo la paradoja de que son quienes sostienen centralmente la reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo. Allí el aporte de la economía feminista ha sido contundente, ya que ha permitido dejar claro que la producción de mercancías no incorpora únicamente trabajo productivo remunerado, sino centralmente trabajo de reproducción no remunerado que contribuye, a su vez, a la producción de valor económico. Sin embargo, a los efectos de la seguridad social no se contabiliza el trabajo de cuidado, tanto como aporte no monetario ni en su valor de contribución al sistema. Así, en el caso de las mujeres dedicadas a tareas de cuidado de manera exclusiva solo ingresan al sistema de seguridad social en su condición de esposas de un trabajador asalariado formal o como hijas, pero, en todo caso, no por derecho propio, sino que ese título de derecho es derivado de su vínculo con el

trabajador que contribuye monetariamente.

En suma, si el empleo asalariado es fuente de otros derechos y uno de los elementos constitutivos de la ciudadanía en América Latina, el trabajo aparece como un derecho que, en virtud del principio de igualdad, debe ser accesible a todoxs lxs ciudadanxs. Sin embargo, en el caso de la seguridad social no ha sido reconocidos de la misma manera. Solo a modo de ejemplo, basta analizar las licencias por razones de cuidado establecidas en los sistemas contributivos a partir de las asignaciones familiares. A la medida afirmativa que significó la consideración de que la licencia por maternidad es asumida, en muchos países de América Latina, por parte de los sistemas de seguridad social desde fines de la década de 1960 en adelante para evitar la discriminación laboral de las mujeres, le siguió el estancamiento en las posibilidades de sumar días de licencias para padres varones. De veinte países de América Latina y el Caribe con legislación sobre licencias por maternidad y lactancia materna, hay solo doce que contemplan legislación sobre licencias por paternidad, las que se encuentran muy acotadas respecto de la cantidad de días que se otorgan. En el caso de legislación vinculada con la discapacidad, son dieciocho los países que cuentan con marcos normativos sobre discapacidad, cuatro con normativa específica sobre trabajo doméstico y nueve que han suscripto el Convenio 156 de OIT sobre trabajadores y trabajadoras con responsabilidades familiares (Cepal, 2020). En este último caso, las licencias se vinculan con una inserción asalariada formal y el consiguiente esquema de seguridad social, no siendo este el caso de la gran mayoría de trabajadoras de servicio doméstico que se encuentran en condiciones de informalidad laboral y que, si bien sostienen a los hogares en sus responsabilidades de cuidados, ellas no tienen garantizado su derecho a la seguridad social.

Esta desprotección se agrava aún más en el caso de los espacios de cuidado infantil, los que no solo tienen baja cobertura, sino que muchas veces lxs empleadorxs incumplen con su deber de provisión y los Estados no ofrecen opciones de acceso universal a la educación inicial o a soluciones institucionales en el caso del cuidado de las personas mayores. Y estos ejemplos de las múltiples vinculaciones entre el cuidado y la seguridad social se reiteran en cada uno de los países, en algunos casos con superposición de prestaciones y en otros, los más frecuentes, con ausencia total de prestaciones. En estos casos es el Estado quien está incumpliendo con sus obligaciones de hacer y no reconoce el derecho a cuidar, a ser cuidado y al autocuidado (Pautassi, 2007, 2018).

Otro ejemplo de obligaciones de cumplimiento estatal es el caso de la lactancia, donde el Estado no solo no debe entorpecer que una madre amamante a su hija o hijo (obligación negativa), sino que, además, debe proveerle las condiciones necesarias para ello (obligación positiva o de hacer). Si se trata de una mujer que trabaja en el ámbito productivo, debe otorgarle licencia o un espacio físico para amamantar, sea trabajadora del sector público o del privado, pero en los hechos es altamente frecuente que los particulares no cumplan con esta medida y que no exista fiscalización por parte del Estado, ni mucho menos sanciones. Además, el Estado debe otorgar licencias para los padres varones para que asuman conjuntamente la corresponsabilidad que les compete en materia de cuidado y crianza, que es uno de los núcleos críticos en materia de tiempo para cuidar y prestaciones. A su vez, la obligación positiva del Estado implica la imposición a terceros de ciertas obligaciones como, en este caso, la obligatoriedad de los empleadores privados de que efectivamente provean la infraestructura de cuidado. En rigor, se debe garantizar el derecho al cuidado, en cuanto derecho universal y propio de cada persona, sea que deba cuidar o que necesite cuidados. Una vez más no se reconoce ni efectiva este derecho en la dinámica institucional desarrollada en América Latina.

En consecuencia, abordar la cuestión del cuidado y de su organización es importante por una simple razón de derechos y justicia distributiva, del mismo modo que la seguridad social no puede desconocer las consecuencias que la falta de reconocimiento implica, no solo en términos de protección de las propias mujeres, sino para el sistema en su conjunto.

Simultáneamente, en los últimos treinta años se han fortalecido los sistemas de protección social en la región que engloban al conjunto de prestaciones dirigidas a los sectores informales de la economía, y que no solo no cuentan con prestaciones de seguridad social, sino que en la mayoría de los casos se encuentran en condiciones de pobreza e indigencia. En su mayoría se trata de programas sociales focalizados tanto en salud, educación, alimentación, formación profesional, pero también se han fortalecido los programas de transferencias condicionadas de ingresos para poblaciones en condiciones de pobreza. Este conjunto de medidas de protección social, de tipo no contributivo, se han ido institucionalizando y en muchos países se han incorporado en las propias administraciones de seguridad social, dejando cada vez más difusa pero a la vez más profunda la diferencia entre el campo contributivo y el no contributivo. Al igual que lo que sucede con las mujeres, en la mayoría de los casos las transferencias establecen como destinatarias a las madres, pero la

titularidad es de las niñas, los niños y adolescentes (NNA). Este es el caso de la Asignación Universal por Hijo para protección social de la Argentina. La supuesta universalidad, que no se traduce en la cobertura, condiciona el acceso y la permanencia al cumplimiento de requisitos, estableciendo de manera coercitiva responsabilidades de cuidado. Esto es, la transferencia monetaria opera en cuanto se certifique la regularidad educativa de NNA y los controles de salud. De lo contrario, se pierde el beneficio y la responsable no es la persona titular de la transferencia, sino la madre perceptora. Nuevamente, estas situaciones acarrean desventajas individuales y sociales, que van a profundizar las situaciones de exclusión y de pobreza. En el caso de las mujeres, no solo se afecta en términos de pobreza monetaria, sino de pobreza de tiempo, que la alejan cada vez más de acceder a empleos por las múltiples responsabilidades de cuidado, también de la posibilidad de inserción en el sistema educativo para alcanzar la terminalidad o actualizar sus aprendizajes, todas situaciones que se van a potenciar debido a los distintos mecanismos de segregación existentes en el mercado laboral. Pero, a la vez, estas situaciones no son individuales, sino sociales, y también acarrean consecuencias desfavorables para el Estado y la sociedad en su conjunto. La seguridad social no puede seguir desconociendo las consecuencias de los sesgos de género que la atraviesan.

Sin embargo, ni las regulaciones laborales ni la doctrina jurídica de la seguridad social ha reconocido derechos propios de las mujeres, sino que persiste su acceso al sistema en función de derechos derivados –por el trabajo o por el vínculo legal con un trabajador–, sin un reconocimiento íntegro de su condición de persona. De ahí la relevancia de la conceptualización actual del cuidado como derecho humano de cada persona, con total independencia de cualquier condición o posición que ocupe, y que no se concentre solo en las mujeres. Parte de este androcentrismo es no compensar el aporte del cuidado no remunerado realizado predominantemente por mujeres a los sistemas de seguridad social en todos los países, ya que si las mujeres no asumieran el cuidado de las personas dependientes, el Estado tendría que hacerlo. Entonces, las mujeres están subsidiando las políticas sociales y a los Estados. Es por ello que en la seguridad social debiera materializarse el reconocimiento y la compensación del cuidado no remunerado y su impacto en las trayectorias laborales de las mujeres, en el marco de una reivindicación más robusta de las condiciones de trabajo para las mujeres en el mercado de trabajo.

Este proceso se instala en el marco de profundas transformaciones demográficas, socioculturales, políticas y económicas que inciden de manera directa sobre las

necesidades y demandas de cuidado, pero también en las históricas contingencias de la seguridad social. La transición demográfica acelerada se presenta como el rasgo más distintivo de las sociedades latinoamericanas, con el palpable envejecimiento poblacional; sin embargo, no es menos preocupante el crecimiento de maternidad adolescente –en muchos casos infantil–, la aparición de enfermedades de difícil diagnóstico, en conjunción con las necesidades de las personas con discapacidad, sumadas a las tradicionales demandas de cuidado en los extremos de la vida: niñas, niños y personas mayores. El siguiente nudo crítico lo constituyen los derechos sexuales y reproductivos, como también la persistencia de múltiples violencias contra las mujeres, las niñas y las disidencias sexuales, que persisten como reclamos urgentes por parte del feminismo y las organizaciones de mujeres.

Sin embargo, resulta notoria la falta de consideración de los nuevos paradigmas laborales y protectorios donde el trabajo de cuidado debería tener un tratamiento integral en materia de seguridad social, perdurando una suerte de división implícita entre las regulaciones civiles y de seguridad social. Precisando: a las históricas regulaciones que incluyeron medidas de conciliación trabajo-familia en el marco de la legislación laboral, circunscriptas a modelos productivos hoy obsoletos, se sumaron cambios regulatorios vinculados con la ampliación de prestaciones, como el aumento de días de licencia por maternidad y en menor grado por paternidad, pero no se produjo una revisión integral en dirección a promover una seguridad social que incluya la consideración del cuidado como trabajo y como derecho humano. Se continúa con una delegación implícita en las regulaciones civiles vinculadas con el matrimonio, como ámbito privado, y no se ha incorporado en su dimensión social. Y se sabe que toda delegación implica un traslado de responsabilidades a las mujeres que, una y otra vez, condensan la injusta división sexual del trabajo, del cuidado y de la seguridad social.

Véase: Cepal (2020), Observatorio para la Igualdad, División de Asuntos de Género. – F. M. Navarro, C. Giacometti, T. Huertas y L. Pautassi (2019), Medidas compensatorias de los cuidados no remunerados en los sistemas de seguridad social en Iberoamérica, Madrid, OISS. – L. Pautassi (2007), El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos, Santiago de Chile, Cepal; (2018), “El cuidado: de cuestión problematizada a derecho: un recorrido estratégico, una agenda en construcción”, en ONU Mujeres (ed.), El trabajo de cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas

públicas, Ciudad de México, ONU-Mujeres.

LAURA C. PAUTASSI

SEXUALIDAD. La sexualidad es un aspecto de la experiencia humana que ha adquirido una importancia central en las culturas contemporáneas, cuyo régimen de gobernanza se apoya en la incitación al goce. Las elites dirigentes de las sociedades tradicionales controlaron a las poblaciones mediante la violencia y el terror, o sea, tal como planteó Michel Foucault (1980), exhibiendo de modo espectacular el poder de sustraer la vida. Con el advenimiento de la Modernidad, surgió una nueva forma de ejercicio del poder, el biopoder, que juzgó más eficaz la explotación de los sujetos en lugar de su aniquilamiento, al considerar que la vida y la salud de las poblaciones integran la riqueza de una nación. El proceso que Élisabeth Badinter (1981) ha descrito como la construcción de la madre moderna, o sea el cultivo cultural del amor maternal, ha formado parte de ese dispositivo de regulación social destinado a producir sujetos aptos para el trabajo. De modo paralelo, las uniones conyugales, concertadas durante el Antiguo Régimen en función del interés económico y social de los linajes, pasaron a ser electivas, es decir que se basaron en la afinidad personal, y esto se inició entre los sectores desposeídos que poblaron los burgos o ciudades, tal como lo ha descrito Shorter (1977).

Si bien el proceso de modernización social estimuló una sexualización de las costumbres, aumentando la actividad sexual de las poblaciones y mejorando los reportes acerca de su satisfacción subjetiva, tal como lo planteó Shorter (1977) citando el Informe Kinsey, el naciente capitalismo pronto promovió la contención de los deseos eróticos de los sujetos a fin de construir subjetivamente a los trabajadores, cuyas energías se canalizaron en la búsqueda de la subsistencia. Las mujeres fueron conducidas paulatinamente hacia el desempeño de roles familiares y reproductivos, lo que instaló, una vez superados los primeros estadios de la Revolución Industrial, una estricta división sexual del trabajo que las asignó a la domesticidad y la crianza. El correlato ideológico de este sistema consistió en lo que Von Ehrenfels (1907) teorizó como “la doble moral sexual cultural”, que autorizaba a los varones al ejercicio de una sexualidad vinculada con el poder, y dividía a las mujeres entre las reproductoras legítimas del linaje, cuya sexualidad estaba inhibida para garantizar la legitimidad de la progenie, y otras que funcionaban como objetos del deseo masculino, anónimas y degradadas socialmente. El malestar social que generaron esos arreglos vigentes desde fines del siglo XIX hasta pasada la mitad del XX fue el caldo de cultivo para la creación del psicoanálisis, una disciplina que tomó al psiquismo como objeto de estudio y consideró que la psicosexualidad humana era la clave para decodificar las motivaciones, los

conflictos y los sufrimientos subjetivos. El deseo erótico reprimido se encontró en la determinación de muchos síntomas neuróticos, en especial aquellos padecidos por las mujeres histéricas, que constituyeron los primeros objetos de estudio de Sigmund Freud, una vez construidos los fundamentos de su sistema de ideas mediante el recurso introspectivo del autoanálisis. De forma paralela, el movimiento feminista alemán encontró una líder en una de las primeras pacientes de Freud, conocida como Anna O, cuyo nombre real fue Berta Pappenheim (Breuer y Freud, 1893-1895).

Las prácticas y costumbres sexuales han sido reguladas de algún modo en todas las sociedades conocidas. Claude Lévi-Strauss (1969), el creador de la antropología estructural, consideró que el tabú del incesto, vigente, aunque con variantes, en todos los agrupamientos humanos, marca el lugar de pasaje entre la naturaleza y la cultura, es decir que constituye un hito del proceso de humanización. Paul Veyne (1984), un historiador de las mentalidades, ha caracterizado al mundo antiguo por un régimen regulatorio de la sexualidad que denominó como "bisexualidad de dominación". Los sujetos habilitados para poner en práctica sus deseos eróticos eran los varones adultos del estamento ciudadano, y sus prácticas sexuales tomaron como objeto a las mujeres de su misma condición, que fungían como esposas legítimas y contribuían a generar herederos para el linaje. Otros objetos eróticos fueron las hetairas, mujeres cultivadas que se desempeñaban como amantes, a las que se agregaban las cautivas de guerra reducidas a la esclavitud, entre las que se contaban las prostitutas, y los efebos, en general jóvenes adolescentes del estamento ciudadano. La única limitación para este ejercicio casi irrestricto de la sexualidad masculina dominante se encontraba en la interdicción de la pasividad sexual, ya que existía una homologación imaginaria entre la penetración sexual y la dominación social (Foucault, 1980). Si el varón ciudadano disfrutaba de la pasividad sexual, se producía una subversión de la jerarquía social, sobre todo si quien lo penetraba era un esclavo. La sexualidad femenina fue una sexualidad de servicio, y estaba supeditada a las conveniencias y deseos del amo.

El advenimiento del cristianismo fue instalando una restricción de los placeres permitidos, y generó una valoración positiva del ascetismo y la continencia erótica, en el contexto de una búsqueda del cultivo de la espiritualidad, a expensas de la sensualidad. Estas restricciones llegaron a limitar de tal modo las uniones sexuales permitidas, que se acotaron a las relaciones heterosexuales conyugales realizadas con una finalidad reproductiva. Este es el régimen regulatorio que Veyne denominó como "heterosexualidad reproductiva". Freud

(1908) consideró que esta estrictez regulatoria era imposible de ser acatada por parte de los varones, quienes la transgredían de modo habitual. En el caso de las mujeres, sometidas a una estricta censura de sus prácticas sexuales, responsabilizó a estas severas limitaciones de la satisfacción sexual el auge de las neurosis femeninas. Esto fue expuesto en un trabajo temprano, pero el desarrollo ulterior del discurso freudiano sucumbió a las presiones normalizadoras del contexto, llegando a legitimar la doble moral (Freud, 1918) y descalificando a las mujeres y a la feminidad, en el contexto del auge cultural de la misoginia romántica (Errázuriz Vidal, 2012).

Si el capitalismo productivo requirió de su sujeto modélico, el trabajador industrial, una inhibición de la sexualidad que habilitara canalizar su energía psíquica en la productividad de objetos y servicios, cuando los desarrollos tecnológicos permitieron la producción de objetos con una menor disponibilidad del trabajo humano, se fue instalando lo que se denomina como capitalismo de consumo. El sujeto necesario para la reproducción de este sistema ya no es el trabajador sino el consumidor, o como lo ha denominado Dany-Robert Dufour (2003), el Homo consumens.

En este contexto, el placer sexual se ha convertido en la expresión simbólica más representativa de un sistema de gobernanza que ya no necesita del terror al castigo para instalar el control poblacional. Hoy el planeta está habitado por grandes sectores que van siendo excluidos del sistema vigente, pero que merced a la difusión mediática, comparten las aspiraciones y construyen sus deseos sobre el modelo de los sectores incluidos. Quienes han adquirido las competencias necesarias para su empleo en el mercado son seducidos mediante recompensas, en lugar de ser amedrentados a través de castigos. Y la recompensa máxima ha sido representada por la unión erótica de los cuerpos. Por ese motivo, siguiendo el modelo elaborado por Veyne, se ha propuesto la denominación de “polisexualidad mercantil” para caracterizar al régimen regulatorio de la sexualidad posmoderna (Meler, 2015). Al interior de este dispositivo, cualquier expresión sexual, con contadas excepciones, resulta aceptable, siempre y cuando genere algún beneficio económico. Puede no existir una remuneración directa, pero la exhibición en las redes sociales genera dividendos materiales y simbólicos para aquellos que aúnan la producción y el consumo (prosumo) de materiales visuales que estimulen la sexualidad.

Durante el capitalismo productivo, el cuerpo femenino representó el objeto supremo de placer, y la sexualidad de las mujeres fue utilizada como señuelo

para atizar el deseo colectivo. Pero en el capitalismo de consumo, la discriminación y penalización del deseo homosexual, surgidas durante el auge del cristianismo, van cediendo espacio a una aceptación y reconocimiento de la diversidad de identidades y deseos que existe entre los seres humanos. La militancia de las organizaciones sociales que defienden los derechos de la comunidad de personas gay, lesbianas, bisexuales, transexuales y de aquellos nacidos con un estado intersexual ha contribuido a un proceso de democratización creciente, motorizado por la lucha contra la discriminación.

Este proceso corre el riesgo de ser apropiado por el cultivo capitalista del hedonismo, que estimula que la búsqueda irrestricta de satisfacciones se constituya en el motor de la actividad psíquica de los sectores incluidos en el sistema. Este hedonismo se articula con el individualismo, que, a su vez, constituye un extravío del proceso de individuación propio del tardocapitalismo. Lograr diferenciarse de la presión grupal y reflexionar sobre las tradiciones ancestrales ha constituido un logro dentro del desarrollo cultural humano. Pero este avance en los procesos de subjetivación puede deslizarse hacia una percepción que omita el reconocimiento de la interconexión existente entre las personas, los grupos humanos y el entorno natural, fomentando una búsqueda de satisfacción individual que no contemple las necesidades o deseos del semejante.

En el ámbito de la sexualidad, se encuadran en esta tendencia tanto las expresiones aberrantes de la masculinidad hegemónica (Connell, 2005) –tales como el coleccionismo heterosexual, la estafa emocional de jóvenes inexpertas, el abuso de menores, etc.– como ciertas expresiones, hoy en boga, de la cultura queer. La exaltación de la masculinidad dominante que ha realizado Paul B. Preciado (2008) es contradictoria con los propósitos del feminismo, que en sus diversas variantes teóricas siempre ha buscado promover la equidad entre los géneros. De modo semejante, su cuestionamiento del repudio generalizado hacia la pedofilia (Preciado, 1972) esconde tras una prosa elegante e ingeniosa la defensa del abuso sexual. El debate sobre la prostitución abre un escenario de disensos entre el abolicionismo (Volnovich, 2006) y la defensa de las condiciones de vida de quienes se denominan como trabajadoras sexuales. También resulta cuestionable la propuesta de mercantilización de los servicios sexuales, considerada como una elección y un ejercicio de las libertades personales (Despentes, 2012).

Puede observarse, en consecuencia, que el ejercicio de la sexualidad es una práctica social, y en esa condición, está inmersa en relaciones de poder. El foco

de interés del feminismo no reside en el cultivo de una erótica satisfactoria, sino en el análisis de las relaciones sociales de dominio y subordinación que han atravesado a la sexualidad humana a lo largo de la historia y que han contribuido así a implantar la dominación masculina (Bourdieu, 2000). Los debates necesarios durante la posmodernidad giran en torno de la confusión posible entre la liberación de constricciones tradicionales y la caída en nuevas formas de opresión.

Véase: É. Badinter (1981), ¿Existe el amor maternal?, Barcelona, Paidós Pommaire. – P. Bourdieu (2000), La dominación masculina, Barcelona, Anagrama. – J. Breuer y S. Freud (1893-1895), Estudios sobre la histeria, en S. Freud, Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1980. – R. W. Connell (2005), Masculinities, Cambridge, Polity Press. – V. Despentes (2012), Teoría King Kong, Buenos Aires, El Asunto. – D.-R. Dufour (2003), El arte de reducir cabezas, Buenos aires, Planeta. – P. Errázuriz Vidal (2012), Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina, Prensas Universitarias de Zaragoza. – M. Foucault (1980), Historia de la sexualidad, t. I: La voluntad de saber, Madrid, Siglo XXI. – S. Freud (1908), "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna"; (1918), "El tabú de la virginidad", en Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1980. – C. Lévi-Strauss (1969), Las estructuras elementales del parentesco, Barcelona, Paidós Ibérica. – I. Meler (2015), "Las huellas eróticas de la subordinación", en C. Barzani (comp.), Actualidad de erotismo y pornografía, Buenos Aires, Topía. – P. Preciado (1972), "Terror anal. Apuntes sobre los primeros días de la Revolución Sexual", epílogo de Guy Hocquenghem, El deseo homosexual, Santa Cruz de Tenerife, Melusina; (2008), Testo yonqui, Madrid, Espasa Calpe. – E. Shorter (1977), El nacimiento de la familia moderna, Buenos Aires, Crea. – P. Veyne (1984), "Familia y amor en el Alto Imperio Romano", en A. Firpo (comp.), Amor, familia y sexualidad, Barcelona, Argot. – J. C. Volnovich (2006), Ir de putas, Buenos Aires, Topía. – C. von Ehrenfels (1907), "Sexualethic. Grenzfragen des Nerven", Seelenlebens, 56.

IRENE MELER

SIDA. El agente etiológico del síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) es el virus de inmunodeficiencia humana (VIH). Se trata de un síndrome por ser un conjunto de síntomas o enfermedades de origen común; de inmunodeficiencia porque el VIH tiene la particularidad de invadir las células de defensa del organismo destruyéndolas progresivamente, y adquirida porque no es hereditaria.

Un balance de los últimos quince años de la respuesta en VIH e infecciones de transmisión sexual (ITS) en la Argentina nos muestra que en ese lapso se ha desarrollado y fortalecido una política pública de prevención y acceso al diagnóstico y a los tratamientos. Esta respuesta se ha instalado como una política de Estado que trasciende las gestiones particulares. Por otro lado, las políticas desarrolladas a nivel nacional con perspectiva de géneros y diversidades, más allá del VIH/sida, han contribuido a reducir el estigma y la discriminación. Además, el acceso a recursos propiciados por políticas universales redistributivas alcanzaron en muchos casos a las personas con VIH, lo que impacta de manera positiva en su calidad de vida. Es por estas políticas y acciones que se produjo un cambio de foco en el análisis de la información epidemiológica donde se pasó del análisis de la vigilancia de casos de sida a la vigilancia de casos de VIH, vigente desde 2001 (Sotelo, 2013).

El documento “Orientaciones terminológicas de ONUSIDA, 2015” recomienda evitar, en la medida de lo posible, la expresión VIH/sida, ya que puede generar confusión. La mayoría de las personas que viven con el VIH no padecen sida. La expresión prevención del VIH/sida es todavía menos apropiada, dado que la prevención del VIH implica un uso correcto y coherente del preservativo, el uso de equipo de inyección esterilizado, los cambios en los comportamientos, etc., mientras que la prevención del sida hace referencia a la terapia antirretroviral, los buenos hábitos de nutrición, la profilaxis. De todos modos, el Programa Conjunto de las Naciones Unidas frente al Sida (ONUSIDA) recomienda utilizar el término que sea más específico y apropiado en cada contexto. Si bien la infección por VIH no es curable, el hecho de que en muchos países los tratamientos estén disponibles hace que cada vez sean menos las personas que evolucionan al sida, según el contexto en el que se encuentren. Esto no ocurre en países del África subsahariana y del Caribe, regiones donde todavía el acceso a los tratamientos no es posible para todas las personas.

La infección por VIH es transmisible de una persona a otra, aun en su período de

ventana, exclusivamente por tres vías: sexual (hétero, homo y bisexual con prácticas vaginal, oral y anal sin preservativos), sanguínea (por sangre infectada, por el uso de jeringas y agujas sin esterilizar, en el caso de usuarios de drogas intravenosas; por compartir canutos o pipas en el caso de drogas aspiradas; por el uso de elementos punzopenetrantes sin esterilizar en el caso de los tatuajes o piercings), vertical o perinatal (transmisión de mujer infectada por el VIH a la hija o hijo durante el embarazo, el parto o la lactancia).

Tendencia epidemiológica en Argentina. Después de cuatro décadas de epidemia del VIH y del sida se reconoce que la infección y la enfermedad impactan mucho más en personas y grupos más vulnerables o más expuestos a contraer la infección. Desde las categorías más generales (pobres, mujeres, jóvenes) hasta grupos de personas con alta exposición a contraer infecciones de transmisión sexual (personas en situación de calle, transexuales, travestis, mujeres y varones trabajadorxs sexuales, etc.). Esta situación se observa aún en los países muy desarrollados económicamente.

También se reconoce que la respuesta global frente a la epidemia muestra una relación directa entre la protección de la salud y el respeto de los derechos humanos. Sin el reconocimiento de la dignidad y la diversidad de las personas no es posible encarar eficazmente las políticas destinadas a la prevención y atención del VIH.

En la Argentina el camino hacia las metas 90-90-90 (esto es, que el 90% de las personas con VIH estén diagnosticadas; que el 90% de ellas estén bajo tratamiento y que, de este grupo, el 90% tenga niveles indetectables de carga viral) propuestas por la OMS requiere esfuerzos muy significativos, una articulación sistemática de estrategias de prevención en los distintos niveles de los gobiernos (nacional, provincial y municipal) y la participación activa de diferentes actores como los efectores del sistema de salud, las agencias internacionales y las organizaciones de la sociedad civil. El número de nuevos casos de VIH en nuestro país se mantiene relativamente constante (5800 casos por año), desde mediados de la década pasada la transmisión perinatal disminuyó significativamente y la incidencia de ITS como la sífilis evidencia un claro aumento en los últimos años. La principal vía de transmisión sigue siendo mantener relaciones sexuales sin protección.

La epidemia nos muestra una tendencia hacia la concentración en dos poblaciones clave, con una proporción creciente de casos de hombres cis que

tienen relaciones sexuales con otros hombres; así como una prevalencia que supera ampliamente la media nacional (34%) en las mujeres trans y con una escalada de otras infecciones de transmisión sexual.

Estrategias de prevención. En nuestro país y con apoyo técnico y financiero de la OPS se promueve la estrategia de prevención combinada que consiste en un abordaje integral donde se articulan aspectos "estructurales": la protección de derechos para personas que viven con VIH, un abordaje con perspectiva de género e intervenciones para reducir el estigma y la discriminación. Otro aspecto es el "comportamental", que incluye la educación sexual integral, asesoramiento, accesibilidad al sistema de salud, y el componente "biomédico" que involucra intervenciones como el testeo para VIH, provisión de preservativos, acceso universal a tratamientos antirretrovirales (TARV), profilaxis preexposición (PREP) y posexposición (PEP), estas últimas con demostrada eficacia para evitar infecciones antes o después de una exposición por vía sexual como, por ejemplo, la indicación del PEP en situaciones de violencia sexual. Un concepto clave que se incorpora en el marco de la estrategia de prevención combinada es el denominado "indetectable = intransmisible (I = I)", que significa que las personas que reciben TARV y tienen buena adherencia al tratamiento, que realizan controles médicos periódicos y mantienen la carga viral indetectable durante seis meses no transmiten el virus en las relaciones sexuales. Es importante que toda persona que tiene VIH conozca este concepto ya que le permitirá tomar decisiones sobre su propio cuerpo, vida y salud sexual y reproductiva.

Este concepto se contrapone a los discursos estigmatizantes, culpabilizadores y excluyentes que aún persisten en nuestra sociedad.

Existe un "factor social de riesgo" que puede identificarse fácilmente por el alcance, la intensidad y la naturaleza de la discriminación que existe en la sociedad y tiene como características relevantes la identificación de individuos basada en la etnia, el género o las elecciones sexuales; como también el tratamiento desigual basado en esta identificación que lleva a la negación de servicios, de apoyo social, de oportunidades, etc.

Un enfoque desde la condición de las mujeres pone en evidencia que la transmisión del VIH está directamente relacionada con la persistencia de actitudes y conductas que refuerzan los estereotipos discriminatorios, las relaciones de poder y la cultura patriarcal que se expresa en el inequitativo

acceso que tienen las mujeres a los recursos económicos y a la participación social y política en comparación con los varones. El crecimiento de la infección del VIH en la población femenina es la consecuencia de estas condiciones que dificulta la toma de decisiones sobre sus derechos sexuales y reproductivos. La subordinación social de las mujeres, preexistentes a la epidemia, constituye un factor de riesgo y aumenta su vulnerabilidad, agravada aún más por la violencia de género.

Los programas de investigación en países de Asia, Oceanía, África y el Caribe muestran la influencia en la expansión del VIH que tienen las creencias religiosas; costumbres en los rituales de iniciación sexual, donde con frecuencia las niñas o adolescentes deben someterse a ser iniciadas sexualmente por varones mayores con experiencias sexuales previas.

Desde el punto de vista biológico, en las relaciones heterosexuales las mujeres son integrantes receptivas de la pareja, pues la membrana mucosa interna de la vagina tiene mayor superficie expuesta durante el acto sexual. Además, el semen contiene alta concentración de VIH.

Políticas de salud, las mujeres, sus particularidades y el VIH. Los documentos oficiales de ONUSIDA promueven y recomiendan a los países la inclusión de la perspectiva de género para el abordaje de la prevención y la atención del VIH y el sida, ya que la preocupación por el crecimiento de la infección por VIH de población femenina en edad fértil es mundial tanto por la situación de los huérfanos como por su impacto en la pirámide demográfica.

Esta preocupación, advertida a mediados de la década de 1990, produce un vuelco en las estrategias de prevención destinadas a disminuir la transmisión heterosexual. En este contexto se comienza a pensar y desarrollar métodos controlados por las mujeres como el preservativo femenino y los microbicidas. Vale decir, el lugar de control de la expansión de la epidemia vuelve a recaer en el cuerpo de las mujeres, porque se constata una vez más que las asimetrías de género dificultan la negociación del uso del preservativo masculino.

El enfoque para la prevención y la atención de la epidemia está orientada por un marco conceptual de principios tales como el de autonomía, el derecho a la salud, el respeto por la privacidad de las personas, el de no discriminación y de todos aquellos que hacen a la dignidad de las personas.

Sin embargo, aún no existen medidas específicas para la atención de las mujeres que contemplen sus particularidades relacionadas al VIH. En general los sistemas de salud solo consideran el aspecto reproductivo, por lo que orientan sus políticas a la salud sexual y la procreación responsable que, si bien es un aspecto relevante en la salud de las mujeres, no es el único. En este sentido, hay un fuerte y decidido enfoque para disminuir la transmisión vertical con tratamientos que difieren según los países (triterapia o monoterapia, parto programado con cesárea, inclusión de leche de inicio –sustituto de la lecha materna– como parte del tratamiento, etc.).

Desde fines de la década de 1990 la Comunidad Internacional de Mujeres Viviendo con VIH/sida (ICW) demanda a ONUSIDA –deuda aún pendiente– investigaciones sobre lactancia materna y VIH, planteando que existen contradicciones en estudios realizados que muestran resultados diferentes.

Aunque en muchos países existen legislaciones que permiten la interrupción del embarazo cuando peligra la vida y afecta la salud de las mujeres, los equipos de salud no siempre facilitan la interrupción de un embarazo no deseado a las mujeres con VIH.

Es importante mencionar la “invisibilidad” de las mujeres lesbianas respecto del VIH. El pensamiento hegemónico de las ciencias médicas presume que todas las mujeres tienen parejas heterosexuales y por lo tanto queda excluida la posibilidad de pensar e investigar sobre la prevalencia de las infecciones de transmisión sexual y el VIH en las mujeres lesbianas.

Las lesbianas fueron consideradas históricamente como personas de bajo riesgo frente al VIH. Esto es porque el Centro de Control de Enfermedades de Estados Unidos las define como mujeres que solo han tenido relaciones sexuales con otras mujeres. De esta manera, se excluye a aquellas que han tenido relaciones hétero o que son bisexuales.

Existen numerosos trabajos de investigación acerca de las prácticas de hombres gays y de varones que tienen relaciones sexuales con otros varones, pero hay un enorme déficit de trabajos sobre prácticas de mujeres lesbianas y bisexuales, sus riesgos y la adopción de prácticas preventivas.

Quizás uno de los colectivos de mujeres que más se movilizaron para dar respuesta frente a la epidemia del VIH son las que se definen como “trabajadoras

sexuales", denominación que rechaza el feminismo abolicionista por su significación política. En su lugar las define como "mujeres en situación de prostitución". No obstante, "trabajadoras sexuales" se utiliza como categoría en la epidemiología del VIH en todo el mundo.

Algunas de ellas han logrado niveles de organización regionales que les permite ocupar espacios en lugares de decisión y obtener financiamiento para desarrollar tareas de prevención entre sus pares. Sin embargo, la pobreza, la falta de oportunidades y de acceso a la educación formal de una inmensa mayoría de trabajadoras sexuales les impide optar por otro tipo de actividades rentadas.

Todos los estudios que investigan los comportamientos y las prácticas sexuales de las poblaciones consideradas de mayor vulnerabilidad a la infección del VIH (jóvenes, mujeres, migrantes, trabajadorxs sexuales, varones homosexuales, mujeres trans) dan cuenta de lo heterogéneo y diverso de los seres humanos tanto en su situación socioeconómica, sus creencias, sus modos de ser y estar en el mundo; la relación con sus cuerpos y el cuidado de la salud, sus estilos y calidad de vida, los modos de vivir su sexualidad, etc. Estos grupos no son de "mayor riesgo" por definición, sino por los comportamientos que adopta cada una de las personas y por sus condiciones de vida.

Covid-19 y VIH. La pandemia de covid-19 es un desafío mundial que requiere la asignación de considerables recursos humanos y económicos. Las medidas y políticas de aislamiento social producirán cambios en las costumbres sociales. La crisis económica impactará de manera negativa en la salud y el bienestar de las personas. Todos los esfuerzos destinados a dar respuesta a la covid-19 podrían llevar a desatender las acciones destinadas a asegurar la prevención y los tratamientos del VIH.

"La pandemia del covid-19 no debe ser una excusa para desviar inversiones del VIH. Existe el riesgo de que los logros de la respuesta al sida que tanto costó alcanzar se sacrifiquen en aras de la lucha a la covid, pero el derecho a la salud supone que no se debe combatir ninguna enfermedad a costa de otra", afirma Winnie Byanyima, directora ejecutiva de ONUSIDA (2020).

Veáse: Boletín sobre VIH-sida en la Argentina N° 36 (2019), Dirección de Sida y ETS, Ministerio de Salud de la Nación. – Cesida (2015), VIH,

discriminación y derechos: guía para personas que viven con el VIH, Barcelona. – “Mantener y priorizar los servicios de prevención del VIH en el contexto de la COVID-19”, Onusidalac.org, 2020. – J. Sotelo (2013), VIH-sida en contextos de encierro: respuesta preventivo-asistencial, Buenos Aires, Ministerio de Salud de la Nación.

DOLORES FENOY

SOCORRISTAS EN RED (FEMINISTAS QUE ABORTAMOS). Es una articulación de colectivas feministas de la Argentina que nos nucleamos para dar información y acompañar decisiones de abortar asentadas en prácticas autogestivas. Los inicios de su conformación datan de 2012. Surge como impulso político de la colectiva feminista La Revuelta de Neuquén, luego de haber creado el dispositivo de acompañamiento de abortos seguros con medicamentos en 2010, al que denominamos Socorro Rosa. La creación y el devenir de los espacios nominados Socorros Rosas y de Socorristas en Red (Senred) se inscribe en un contexto particular con relación al abordaje y a la instalación del derecho al aborto en el escenario político, social y cultural de la Argentina. Una serie de eventos cobijan, amparan y sostienen la posibilidad de esta aventura política que tuvo en esos años un crecimiento vertiginoso, y llegó a reunir en la actualidad a 56 colectivas feministas. Nos retroalimentamos en los entramados simbólicos de una constelación de luchas feministas por el aborto legal en la Argentina y en América Latina y del Caribe.

Sin pretensión de exhaustividad y lejos de querer borrar una genealogía de más larga duración, podemos señalar que los alojos para Senred están caracterizados por lo siguiente: a) la presencia del reclamo por el aborto legal en los por entonces llamados Encuentros Nacionales de Mujeres, hoy Encuentros Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans y No Binaries, especialmente a partir del convulsionado 2001; b) la existencia desde 2005 de la CAMPAÑA NACIONAL POR EL DERECHO AL ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO (v.) como un aspecto ineludible del entramado de esta demanda; c) la publicación del libro Todo lo que querés saber sobre cómo hacerse un aborto con pastillas de Lesbianas y Feministas por la Discriminalización del Aborto-Editorial El Colectivo, Buenos Aires, 2009, y la creación de la línea telefónica "Más información, menos riesgos"; d) la revolución tecnológica que implica la existencia de medicamentos para abortar; e) el escenario abierto a partir de una serie de leyes garantistas de derechos conseguidas entre 2005 y 2015 en Argentina, en particular aquellas que vinieron de la mano de los movimientos feministas y LGTTBIQ+; f) la conformación del colectivo Ni Una Menos y su capacidad de agenciar movilizaciones callejeras masivas; g) la existencia de redes de profesionalxs y trabajadorxs de la salud garantistas de derechos.

Muchos son los cambios organizativos y políticos que experimentamos desde la

creación del artificio Socorro Rosa en 2010 en Neuquén. No obstante, es posible asegurar que desde sus inicios el dispositivo se organizó a partir de cuatro estrategias o momentos clave que configuran un modelo de actuación socorrista. Se procuró que estas estrategias, entendidas como definiciones políticas del movimiento, fueran luego asumidas por el conjunto de Senred, preservando siempre la autonomía de cada colectiva y respetando las particularidades propias de las territorialidades donde se desarrollan los activismos. La primera estrategia es la atención de líneas telefónicas cuyos números se difunden públicamente. Esto supone el primer contacto con quienes necesitan apoyo para abortar. Es condición, entonces, que quien necesita abortar realice una llamada telefónica. Implica un tiempo de alto compromiso emocional tanto para la persona que necesita abortar como para quien atiende el llamado telefónico. Entre otras cuestiones, se busca en este momento escuchar de forma desprejuiciada, calmar ansiedades, dar seguridades, aplacar miedos, confirmar decisiones, prestar atención a las razones para abortar sin exigirlas e idear caminos posibles si se están viviendo situaciones de violencias por motivos de género. En esa primera llamada se pauta un encuentro grupal, al que asistirán varias personas que necesitan abortar y dos socorristas feministas, según un cronograma preestablecido mensualmente. La segunda estrategia son los encuentros grupales cara a cara, también llamados talleres socorristas. En ellos se busca que sobrevenga lo colectivo en la medida en que se pueda poner en evidencia que otras mujeres, varones trans o personas no binaries están en la misma situación. Estas reuniones procuran disminuir la carga de culpabilización y estigma que muchas veces rodea a la decisión. También se persigue dar valor a las redes de compañía y cuidado. Allí circula la palabra sobre la decisión y sobre las cuestiones que cada asistente elije compartir. No faltan las angustias, ni las controversias, ni los relatos sobre maternidades no elegidas y elegidas, ni sobre abortos ya practicados, ni las risas, ni las lágrimas ante un auditorio de desconocidxs. Trabajamos además con un folleto de información sobre usos seguros de medicación producido por Senred, despejamos dudas y conversamos sobre los momentos más oportunos para iniciar el tratamiento. El último momento de la reunión, y el más íntimo, es el que corresponde al llenado de la protocola, una planilla de datos compuesta de tres partes que permite generar información sobre quienes concurren al espacio y sus abortos. La primera parte se completa en esa reunión presencial; la segunda, durante el proceso de uso de la medicación a partir de los intercambios telefónicos, y la tercera, una vez realizados los controles médicos posaborto. Cuando quienes abortan deciden no concurrir a los controles posaborto también se deja registro de ello. Toda esta información constituye la materia prima para las sistematizaciones de Senred

(pueden consultarse en www.socorristasenred.org). La tercera estrategia del modelo de actuación socorrista es el seguimiento telefónico durante el uso de la medicación y el proceso del aborto. Quien acude al acompañamiento socorrista se retira del encuentro grupal con un número de teléfono de contacto que le permitirá conectarse con la persona activista que realizará ese acompañamiento. La cuarta y última estrategia cosiste en propiciar la realización de controles médicos posaborto y colaborar en la formación de vínculos con profesionalxs y trabajadorxs de salud.

En relación con el sistema de salud, desde Senred armamos coaliciones para contribuir a la efectiva aplicación de las causales de legalidad del aborto existentes en nuestro país y para incidir en la creación de buenas prácticas de atención de abortos desde miradas antidiscriminatorias y garantistas de los derechos humanos. Por último, en el movimiento socorrista nos caracterizamos por generar producciones en distintos formatos y desde múltiples registros creativos y discursivos para difundir nuestro hacer. Con estas diversas producciones buscamos disputar significados sobre las prácticas sexuales y corporales vinculadas con el aborto en espacios académicos, comunitarios, periodísticos, culturales, educativos, judiciales y callejeros. Las prácticas de acompañar a abortar son, de alguna manera, la materia empírica sobre la cual se amalgaman un sinnúmero de posibilidades de acción, entre ellas, el desarrollo de investigaciones comprometidas con la producción de saberes sobre el acontecer de los abortos.

Senred es el gesto activista con el que ensayamos la instalación de unas pedagogías que buscan dotar de belleza política tanto a las prácticas de abortar como a las de acompañar, que realzan al aborto como acontecimiento político e íntimo. Unas pedagogías que se vuelven apuestas y promesas. Pedagogías corpoaborteras de la escucha, que no saben de antemano pese a la insistencia del aborto como práctica cotidiana en la vida toda. Que se sostienen también en pliegues enigmáticos. Que hacen del escuchar implicado el centro de las inquietudes y desde allí el entendimiento de la complejidad que acarrean esas decisiones. Que no trata de comprenderlas para acabar por aprisionarlas, que trata –más bien– de dejarse atrapar, de dejarse tocar, de dejarse acariciar, para ensanchar sentidos y disputar modos activistas afectados. Modos activistas del estar ahí, de poner el cuerpo, de la acción directa y, con ello, el flujo de unas emociones que no cesan. Pedagogías del acontecer colectivo y las reparaciones, que buscan interpelar y distanciarse de aquellas experiencias de abortar vividas en soledad, en el más férreo silencio, cargadas de culpabilización, pagando

cuantiosas sumas de dinero a quienes hacen su negocio aprovechándose de la negativa de un derecho o poniendo en riesgo su salud y su vida a costa de la decisión, con prácticas inseguras. Hay otras (y a veces otros y otres) en los encuentros, hay grupalidad, hay pactos para acompañar y acompañarse. Hay imaginación e ingenierías para la creación de abortos seguros y cuidados, abortos en las mejores condiciones posibles. Hay prácticas de un hacer comunitario, muchas veces palpable e intransferible a la vez, que reafirma que se mueven cosas. No se acaban todos los problemas que acarrea la ominosa clandestinidad con el hacer de Senred, pero sí advertimos que colaboramos en la instalación de ciertos sentidos de legitimidad y legalidad inusuales y novedosos, y con ello aportamos modos de justicia. Pedagogías del decir de los abortos, que nombran los abortos, que dicen los abortos, que escriben los abortos, que vociferan los abortos, que cuentan los abortos, que cantan los abortos. Hablamos a través de la experiencia de acompañar a quienes abortan para lograr apegos y hospitalidad y para lograr desapegos con la indiferencia y la hostilidad hacia quienes deciden abortar. Nos mueve el deseo de provocar unas sensaciones otras, donde lo que se ensanche sea la sensibilidad despenalizadora y legalizadora. Pedagogías que implican la recuperación de saberes expropiados por la medicina hegemónica, que buscan sustraer al aborto de la unilateralidad y el reduccionismo que implica nominarlo exclusivamente como problema de salud. Que produce sistematizaciones de los acompañamientos y con ellas autoriza conocimientos experienciales y vitales. Que describe saberes, los densifica y –en esa misma operación– sospecha, para evitar ritualizaciones. Pedagogías de las narrativas como tácticas políticas, que traigan al escenario social argumentos para exigir la legalidad del aborto desde la encarnadura misma de los abortos producidos en este aquí y ahora. Narrativas que desborden los discursos existentes. Que agrieten los discursos totalizantes y universalizantes. Que dejen de poner al aborto como el último recurso en una cadena de significantes que así lo coloca cuando insiste con el reclamo del derecho al aborto legal para no morir, exclusivamente. Que hagan poesía, literatura, obras de teatro, ensayos, productos audiovisuales, investigaciones, campañas que sumen bravura esperanzada a las mareas verdes y violetas y multicolores de las que hacemos parte.

Las prácticas de cuidado desplegadas nos unen en clave genealógica a grupos y colectivas del mundo que asentaron su hacer en la autoconciencia como parte de las disputas por la producción de libertades y autonomías sexuales. Senred construye feminismos intergeneracionales traspasando las fronteras nacionales junto a la Red de Acompañantes Feministas de Aborto de América Latina y Caribeña; habilita relaciones de confianza y autorización, sin dejar de reconocer

las relaciones de poder que nos atraviesan, también al interior de la Red. Ambiciona armar feminismos, desarrollar liderazgos y pasiones, vivenciar brincos de libertad, minúsculos, micropolíticos, amorosamente implicados. Desde allí nos miramos para seguir proyectándonos, para seguir pensando en común, tejiendo vínculos y complicidades.

En Senred resuenan preguntas. Nos aguijonean. Nos rondan. Nos empujan. Nos sacuden. Nos conmueven. Senred está siendo también una "contrapedagogía de la crueldad" (Segato, 2018). Acompañar abortos como apuesta por ensanchar nuestras vidas. Por humanizarlas. Por hacer hendiduras con lo colectivo y lo comunitario. Acompañar abortos para interpelar la cosificación de nuestras vidas. Acompañar la proximidad de ese aborto por-venir. Acompañar a resolver problemas. Acompañar ante el desamparo y el abandono estatal. Acompañar y ofrecer disponibilidad. Acompañar para armar desobediencias y revanchas. Acompañar desde la pasión por actuar. Acompañar como apuesta ética por los cuidados. Acompañar desde una política y una erótica que reconoce la precariedad de los cuerpos. Acompañar creando contornos afectivos que permitan la proliferación de otros archivos sensoriales respecto de los abortos. Acompañar para que sea legal, libre y feminista.

Véase: A. Bach (2010), Las voces de la experiencia, Buenos Aires, Biblos. – J. Chaneton y N. Vacarezza (2011), La intemperie y lo intempestivo: experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones, Buenos Aires, Marea. – S. Duschatzky (2005), Maestros errantes, Buenos Aires, Paidós. – L. Klein (2005), Fornicar y matar: el problema del aborto, Buenos Aires, Planeta. – R. L. Segato (2018), Contra-pedagogías de la crueldad, Buenos Aires, Prometeo. –C. Skliar (2011), Lo dicho, lo escrito, lo ignorado, Buenos Aires, Miño y Dávila.

RUTH ZURBRIGGEN

SORORIDAD. Es la alianza feminista entre las mujeres. Sororidad (del latín soror, sororis, hermana, e -idad, relativo a, calidad de; en francés sororité, en italiano sororità, en inglés sisterhood) enuncia los principios ético-políticos de paridad, ausencia de jerarquía patriarcal y relación paritaria entre mujeres. Se asemeja al AFFIDAMENTO (v.) al propiciar la confianza y el apoyo entre las mujeres.

Es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Se trata de una experiencia subjetiva de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad, con otras mujeres, para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer.

La sororidad es la conciencia crítica sobre la misoginia, sus fundamentos, prejuicios y estigmas, y es el esfuerzo personal y colectivo de desmontarla en la subjetividad, las mentalidades y la cultura, de manera paralela a la transformación solidaria de las relaciones con las mujeres, las prácticas sociales y las normas jurídico-políticas.

Como la misoginia es el otro lado del machismo (Lagarde, 1996), la secuencia de impactos que conlleva desmontarla afecta la percepción de “el hombre” –el abstracto androcéntrico–, de los hombres concretos y de lo masculino, los cuales, por efecto de la valoración femenina, pierden plusvalor. “El hombre” desaparece cuando la visión del mundo deja de ser androcéntrica y cada mujer puede ver el mundo desde sí misma y desde su género (Rivera Garretas, 1994) y, de manera crítica, refuta la supremacía y la centralidad del hombre como símbolo universal de la humanidad.

Las guías y los objetivos ético-políticos de la sororidad son: a) la identificación entre mujeres como semejantes; más parecidas mientras mayores son las coincidencias de condiciones de edad, generación, opción sexual, clase social, etnia, formación cultural, ideología, posición y actuación política, opción religiosa, nacionalidad y otras más. Semejanzas con estos contenidos abren cauces a la identificación positiva entre mujeres por su pertenencia al sexo femenino y el género de las mujeres; b) la necesidad de la alianza de género para establecer entre las mujeres lo que se exige a la sociedad: la valoración de las mujeres a partir del reconocimiento de la igualdad y la diferencia, la diversidad y

la especificidad, sobre la base de los derechos humanos de las mujeres acordados en la última década del siglo XX; c) la defensa ante ataques, agresiones y cualquier forma de violencia y maltrato o irrespeto a nuestros DERECHOS HUMANOS (v.), y la eliminación de la autocomplacencia, la victimización y la opresión de las mujeres; d) la difusión del feminismo y el logro de su incidencia social, cultural, jurídica y política es vinculante en la alianza sororal, así como enfrentar el antifeminismo –forma fundamentalista de la misoginia política– y avanzar al hacer visibles los aportes del feminismo a la modernidad y su impacto en los avances reales de las mujeres; e) la sexualidad femenina, tan potente y prodigiosa, ha sido desvalorizada y naturalizada para eliminarla como soporte político de la poderosa condición sexual y de género de las mujeres. Es central el reconocimiento entre mujeres de la legitimidad de la sexualidad propia y de la sexualidad de las otras como vía de la resignificación de la condición humana de las mujeres.

Enemistad y violencia. El enfrentamiento misógino entre mujeres constituye la enemistad patriarcal (Lagarde, 1987). Sus objetivos son la competencia rival y la desidentificación de género entre las mujeres como mecanismos de reproducción patriarcal, a través de la esperanza de ser elegidas, tocadas por el poder, y mediante la conversión de las diferencias con sus congéneres en obstáculos insalvables, motivo de fobia y rechazo. Cada mujer se compara competitivamente con la otra y pondera como superior lo propio o lo de la otra en un eje jerárquico de dominio-opresión y superior-inferior, mediado por la fobia clasista, racista, sexista, sectaria.

Así, entre las mujeres se reproducen de manera acrítica formas autoritarias del poder criticado, del poder de dominio. El control de los conocimientos, las maneras de hacer las cosas, el uso indebido de relaciones y conexiones, así como del prestigio, la fama y el rango, y la distribución y aplicación de recursos y oportunidades permiten a unas mujeres avanzar de manera inequitativa sobre otras. Con ello se profundiza un extrañamiento que se incrementa por la filiación ideológica de las mujeres y su pertenencia a partidos políticos distintos, su rechazo a los partidos políticos, a las instituciones o a alguna condición sexual, indígena, religiosa, intelectual, profesional, nacional, de clase y cualquier otra.

Resultados perversos de este extrañamiento que desempodera a las mujeres son la fragmentación de su fuerza política personal y colectiva, los recurrentes conflictos debidos a las “luchas por el poder”, así como el aislamiento y la falta de apoyo a las mujeres.

La enemistad entre mujeres es resultado de la organización patriarcal del mundo y es estimulada en la educación y socialización de género de las mujeres. Ellas compiten sexualmente por los hombres poderosos y deben ser elegidas entre las otras, por eso las ideologías femeninas estimulan la hostilidad como política entre las mujeres y la supremacía femenina patriarcal se basa en una escala sexual y de género que jerarquiza a las mujeres entre sí. Alentadas por la misoginia, las mujeres viven enfrentamientos e insolidaridad de sus congéneres porque requieren eliminarlas para ascender, necesitan excluirlas para ocupar su espacio o su posición y tener acceso a los exiguos recursos, bienes u oportunidades por los que las mujeres debemos competir en la sociedad. O están confrontadas ideológica y políticamente con análisis e interpretaciones distintas, por valores antagónicos, por creencias y posiciones políticas.

Las más recelosas, desconfiadas y envidiosas son mujeres cuya inserción social se realiza por vías patriarcales, satelitales, seres-de-otro, seres-para-otro (Basaglia, 1983). Son, también, mujeres menos críticas de su proceder. Las conservadoras se valen de la enemistad para ocupar posiciones, ser reconocidas por los hombres y vincularse con ellos.

Mujeres con conciencia feminista manifiestan gran malestar al no poder confiar en compañeras, por conflictos enconados y traiciones, y por la incoherencia entre el discurso emancipador de género y una práctica política tradicional, sumado a un sinfín de hechos de discordia y maltrato.

Tendencias ideológicas diversas estimulan la sorofobia, una fobia a la alianza entre mujeres y el impulso de acciones para desbaratarla. La enemistad entre mujeres puede ser intensísima, pero nunca llega a los extremos de la violencia entre los hombres.

Diversas feministas han buscado y encontrado solución a la enemistad de género porque comparten con todas las mujeres aspectos de la condición y necesidades de género, y en muchos aspectos vitales requieren el avance de las otras para el avance de cada una. Es imprescindible, por ello, hacer conciencia de que las mujeres son utilizadas para reproducir la opresión de género entre ellas, socavando la valía individual y colectiva. La política patriarcal se sirve de las mujeres para dañar a las mujeres. Se las convoca a ser insolidarias con las otras para ser aceptadas, valoradas o para ascender. En la sociedad competitiva, capitalista y neoliberal, las mujeres luchan unas contra otras para ocupar espacios, hacer prevalecer sus ideas o sus principios y para avanzar en sus

posiciones.

Es preciso eliminar formas de violencia entre las mujeres como la deslegitimación, el descrédito, la desconfianza, la desautorización, y las mil y una formas de discriminación (sexual, lingüística, social, económica, intelectual, religiosa, política, identitaria), obstáculos patriarcales que impiden a las mujeres aproximarse y acrecientan la orfandad de género (Basaglia, 1983) que las pone al descubierto y en mayor riesgo.

Por la crudeza y lo equívoco de la enemistad y como parte del paradigma feminista basado en una ética y una política democrática entre las mujeres, se ha desarrollado la alternativa de la sororidad basada en la historia y en experiencias contemporáneas de solidaridad entre las mujeres (Valcárcel, 1997).

Genealogía. Las redes genealógicas de apoyos entre mujeres se han dado sobre todo entre parientas, compañeras y amigas. Se remontan a varias generaciones de parientas y también a mujeres y movimientos del pasado reivindicativos de la causa de las mujeres. Las mujeres no habrían sobrevivido en condiciones de opresión si no hubiesen contado con esos apoyos vitales. Del impacto positivo de esas experiencias surge la visión política de extender las bondades de esas influencias a todas las relaciones. ¿Qué sería de las mujeres sin nuestras madres, hijas, abuelas, sin nuestras parientas? ¿Qué sería de nosotras sin nuestras compañeras y nuestras amigas? ¿Qué sería de nosotras sin nuestras ancestras?

A partir de la conjugación histórica de las relaciones positivas de parentesco, compañerismo, amistad y de las antecesoras elegidas se ha sedimentado entre las mujeres una cultura entrañable y necesaria, vindicada y cuidada, en la que la sororidad ha surgido como una manera de relación que prioriza el bienestar personal y mutuo, a partir de una ética feminista de relación innovadora.

La síntesis entre amistad, compañerismo y parentesco, y el soporte en las ancestras, entre mujeres construidas a la luz del sentido de vida feminista, constituyen la sororidad, que se convierte en pauta de relación entre amigas, parientas, conocidas y desconocidas, y aun entre quienes discrepan. La sororidad es un principio universal de relación con todas las mujeres y un recurso para enfrentar conflictos entre ellas de formas inéditas, apenas con la eliminación de la misoginia.

La mejoría en la convivencia es solo uno de sus beneficios. La democratización

de una gran parte del tejido social y de instituciones como la familia y de la sociedad civil es otro más. Pero, también, está la posibilidad de establecer vínculos de poderío entre mujeres civiles y gubernamentales, militantes de partidos, sindicatos y oenegeicas, indígenas y mujeres de otras culturas, jóvenes y maduras, niñas y viejas, así como entre campesinas, obreras, urbanas, provincianas y capitalinas, rurales y fronterizas, entre heterosexuales y lesbianas, entre madres y célibes, intelectuales y mujeres con baja escolaridad o analfabetas, entre dirigentas y mujeres "de base", teóricas y activistas. Al no sobrevalorar las diferencias y convertirlas en rechazo y obstáculo para la identificación positiva, es posible que surja en semejanzas identitarias y empatía entre las diferentes. La identificación permite enfrentar desigualdades ocultas en las diferencias y no busca construir un nosotras de idénticas (Amorós, 1997), sino precisamente el reconocimiento entre diferentes, afirmar la diversidad y enfrentar las variadas formas de opresión.

La ética sororaria. Por eso, como política transgresora la sororidad es un referente ético y se plasma en prácticas sociales, en maneras de ser individuales y colectivas, en la identidad y la subjetividad de las mujeres. Sus principios éticos son: a) eliminar la misoginia personal y colectiva, no reproducir formas de opresión entre mujeres como la discriminación, la violencia y la explotación, entre otras; b) promover la valoración individual y colectiva de las mujeres para eliminar la inferiorización de género; c) reconocer la autoridad de las mujeres (CLMM, 1991) y de cada mujer en su campo de acción, sus obras, actividades y capacidades propias. Una identificación de género positiva permite reconocer la valía y la autoridad de la otra mujer y propicia la valoración y la autoridad colectivas y, por ende, la propia; d) desligar la autoridad del autoritarismo, que ha sido central en la política de la sororidad, y e) construir la autoidentidad y la autoestima de cada mujer como soporte de la fortaleza personal posibilita el reconocimiento de las otras sin sentir demérito propio, experimentar la autoridad sin autoritarismo y reconocer la valía y autoridad de la otra (Lagarde, 2001).

Son varias las condiciones para que se produzca la experiencia de la sororidad: a) la conciencia de género en su expresión: "Yo soy mujer, yo soy la otra mujer", "A mí me pasan cosas semejantes que a ella, ella experimenta cosas semejantes a mí", "Ambas somos mujeres". Todas las mujeres son diferentes y semejantes y pueden construir un nosotras porque conforman un género social (Irigaray, 1992); b) reconocer que las mujeres semejantes también son diferentes y que la diferencia es un capital y un poder. Es preciso vencer la exigencia de ser

idénticas (Amorós, 1997) como condición para aceptarse y procurar el descubrimiento de la otra; c) la diferencia aunada a la individualidad y a su estímulo son condiciones para aceptarse sin mimetizarse, sin subsumirse unas en otras. Se trata del respeto aun ante diferencias incomprensibles (sexuales, lingüísticas, etc.) en la discrepancia y el conflicto. Este reconocimiento es inédito y trastoca liderazgos tradicionales de índole familiar, laboral, estudiantil, político y cultural entre mujeres con pautas de liderazgos antidemocráticos (jerarquías y supremacías, sometimiento, sumisión). En cambio, reconocer el derecho de cada una a la diferencia y a la individualidad es el camino para potenciarla y, al hacerlo, romper las reglas de la supremacía, y d) avanzar juntas, compartir recursos, espacios y bienes –muy reducidos para las mujeres– a partir de principios de necesidad, prioridad y reciprocidad con equidad, para lograr que el sustento colectivo permita que quienes tienen mayores necesidades o mayores carencias sean impulsadas por las demás sin sustituirlas y sin "maternizarlas", potencia a unas y a todas. Es necesario mantener la vigencia del principio ético de autonomía y el respeto de los compromisos, las libertades y los poderes.

Poderío. La sororidad busca, y al mismo tiempo ya es, la concreción de formas de empoderarse de las mujeres. Consiste en la transformación de la visión del mundo y de la vida a través de una perspectiva de género, de internalizar y apropiarse de poderes vitales –no opresivos–, hechos cuerpo y subjetividad para enfrentar la opresión y la enajenación, al mismo tiempo que afirmar la autoidentidad y la autoestima de género, potenciar la fortaleza y la confianza en una misma, en las habilidades y capacidades propias, así como el acceso a recursos para dirigir la propia vida y avanzar en el mundo.

Empoderarse implica aprender a aprovechar las oportunidades, los bienes, los recursos y los dones a favor de una misma y, si las mujeres se empoderan de manera colectiva, a favor de todas. Plantear relaciones sororales significa la voluntad de apoyo para empoderarse. Por eso, la sororidad puede darse entre desconocidas, parientas, colegas, compañeras, amigas. No es preciso ser amigas para vincularse en sororidad. Aun quienes tienen conflictos pueden vivirlos en sororidad. Si sucede así, ninguna tratará de excluir, borrar del mapa, dañar a la otra. Por el contrario, sororas, buscarán una solución negociada.

Por el principio ético de respeto a las otras, la sororidad es una dimensión política imprescindible en el feminismo contemporáneo en expansión. A este espacio simbólico de la vida llegan mujeres cuyas culturas reproducen prácticas misóginas y connotadas feministas no revisan su visión sobre otras mujeres, sus

formas de trato autoritarias, excluyentes y rivalizadoras, y no están dispuestas a hacerlo. Ante ambos fenómenos y ante el antifeminismo radicalizado por los fundamentalismos patriarcales, es imprescindible que quienes comparten esta visión ética de la relación entre mujeres puedan influir y lograr una mayor incidencia de la sororidad en la cultura política de ellas. Nadie puede ser sororal por otra mujer. Cada una puede llegar a serlo, si se esfuerza.

Estética. La sororidad es también una estética. No es rígida ni tiene un estilo único. La pluralidad y la creatividad son su condición. La estética sororal surge al desmontar la estética patriarcal de la relación entre mujeres, al cambiar formas de comportamiento, actitudes, lenguajes y maneras de hacer marcadas por la hostilidad de género. Al someterlas a crítica pueden convertirse en acogimiento, disposición a la escucha, respeto a la discrepancia, a la integridad y a la dignidad de las otras. El buen trato y las buenas maneras no quitan lo audaz, lo rebelde, lo transgresor.

Son recursos estético-políticos de la sororidad: a) el uso de lenguajes no sexistas, no estereotipantes, incluyentes de la pluralidad y de la diversidad, lenguajes no soeces contra las mujeres. Se trata de lenguajes corporales, verbales y escritos respetuosos de ellas; b) el rechazo de la violencia contra las mujeres y la valoración de ellas, así como el reconocimiento de su estatuto, rango, prestigio, dedicación y obra, de la inteligencia y las capacidades de las otras y del género, y c) el disfrute y la difusión de lo que no atenta contra las mujeres y en cambio las devela, las visibiliza y las valora, así como a su quehacer en el mundo.

Memoria y sintonía. La memoria femenina es un soporte de la sororidad que empodera a cada mujer y le permite admirar y reconocer a las próximas. También son fuentes de la sororidad la participación y el encuentro de las mujeres en espacios de incidencia social, en movimientos y procesos de resistencia, subversión y cambio. Sin embargo, han sido las prácticas feministas colectivas de autoconciencia y autoconocimiento las que han permitido crear la sintonía entre mujeres en espacios íntimos, trastocadores y pedagógicos. En ellos, unas mujeres descubren a las otras, a la par que se descubren y potencian.

La coincidencia en asambleas, cursos, coloquios, encuentros, seminarios, congresos, conferencias y foros locales e internacionales, multitudinarios o de asistencia reducida, se ha caracterizado por la actuación política pública de las mujeres en defensa de su causa a través de agendas consensuadas. Ahí han coincidido, se han confrontado, pero también se han empoderado. Han conocido

ciudades, países, culturas y han tenido una intensa visión intercultural que las sensibiliza a la multiculturalidad. Estos contactos subjetividad a subjetividad y cuerpo a cuerpo entre las mujeres han favorecido la identificación de género aun entre mujeres diferentes y desiguales, pero coincidentes en la misma causa. Esta identificación que atraviesa la diversidad sexual y genérica, transcultural, transétnica, transgeneracional y etaria, ecuménica y de amplio espectro político ya no solo se da; es esperada como parte de la experiencia feminista. De manera simultánea a eventos públicos, tras bambalinas, en momentos de descanso y de fiesta, las mujeres experimentan intimidad, reconocimiento y amistad, incluso seducción, enamoramiento y amor, y comparten el afán lúdico y placentero, a la luz de la revolución vital que el feminismo significa para cada una.

La sororidad ha emergido en ámbitos de gran fogosidad entre mujeres cómplices tocadas por la pasión del descubrimiento de nuevas formas de ver la vida y de vivirla, y por la fascinación del poder de cambiar la vida y el mundo y hacerlo en libertad.

Además de trastocar las relaciones entre mujeres, la sororidad tiene como objetivos visibilizar, divulgar, difundir y acreditar acciones, actividades, experiencias, obras y la participación de las mujeres. Contribuir a cambios en las mentalidades que conduzcan a enfrentar el antifeminismo y desarrollar una visión favorable sobre las mujeres permite crear un ambiente propicio a la eliminación de obstáculos y desventajas de género, al avance de las mujeres y la ampliación de oportunidades para su desarrollo y para la democracia genérica.

El sentido de la sororidad es propiciar mejores condiciones de vida para las mujeres, a través de la solidaridad entre las mujeres, empoderarse para abrir fisuras, derribar muros patriarcales y hacer uno de los llamamientos más transgresores: convocar a la solidaridad social con las mujeres y con la causa de las mujeres. La práctica feminista de la sororidad permite a las mujeres ser coherentes y potencia la cultura feminista.

Véase: C. Amorós (1997), Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad, Madrid, Cátedra. – F. Basaglia (1983), Mujer, locura y sociedad, Ciudad de México, Universidad Autónoma de Puebla. – CLMM (1991), No creas tener derechos, Madrid, Horas y Horas. – L. Irigaray (1992), Yo, tú, nosotras, Madrid, Cátedra. – M. Lagarde (1987),

“Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista”, Memoria, 25; (1990), Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas, Ciudad de México, UNAM; (1996), “Identidad de género y derechos humanos: la construcción de las humanas”, en L. Guzmán y G. Pacheco (comps.), Estudios básicos en derechos humanos IV, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-Comisión de la Unión Europea; (2001), Claves feministas para la autoestima de las mujeres, Madrid, Horas y Horas. – M. M. Rivera Garretas (1994), Mirar el mundo en femenino, Barcelona, Icaria. – Sottosopra Rosso (1996), El final del patriarcado (ha ocurrido y no por casualidad), Milán, Librerie delle Donne. – A. Valcárcel (1997), La política de las mujeres, Madrid, Cátedra.

MARCELA LAGARDE Y DE LOS RÍOS

T

TECHO DE CRISTAL. Es una barrera invisible en la carrera laboral de las mujeres, difícil de traspasar. Este concepto ha sido descripto por algunas estudiosas de la sociología y la economía referido al trabajo femenino, particularmente en los países anglosajones, que hacia mediados de la década de 1980 se preguntaron por qué las mujeres estaban subrepresentadas en los puestos más altos de todas las jerarquías ocupacionales. Es utilizado para analizar la carrera laboral de mujeres que habían tenido altas calificaciones en sus trabajos, gracias a su formación educativa de nivel superior. Sin embargo, su experiencia laboral indica que en determinado momento de sus carreras se encuentran con este tope. A partir de los estudios realizados desde la perspectiva de género, que indican cómo la cultura patriarcal construye semejante obstáculo para las carreras laborales de las mujeres, es necesario estudiar cuáles son las condiciones de construcción de la subjetividad femenina que hacen posible semejante imposición cultural. Se advierte que parte del techo de cristal como límite se gesta en la temprana infancia y en las niñas adquiere una dimensión más relevante a partir de la pubertad. Se plantea, entonces, un análisis de la doble inscripción objetiva y subjetiva del techo de cristal.

Las responsabilidades domésticas y el cuidado de los niños. La dedicación horaria de los puestos más altos en la mayoría de los espacios laborales está diseñada por lo general dentro de un universo de trabajo masculino, e incluye horarios que habitualmente no están disponibles para las mujeres –por ejemplo, horas vespertinas o nocturnas– dado que, por lo general, este grupo de mujeres también desempeña roles domésticos como madres, esposas y amas de casa.

Además, el entrenamiento preponderante de las mujeres en el ámbito doméstico, en los vínculos humanos con predominio de la afectividad, con relaciones de intimidad, con el acento puesto en las emociones cálidas (ternura, cariño, odio, etc.), estaría en contraposición con el mundo del trabajo masculino, donde los vínculos humanos se caracterizarían por un máximo de racionalidad y con afectos puestos en juego mediante emociones frías (distancia afectiva, indiferencia, etcétera).

El nivel de exigencias. Este grupo generacional ha encontrado que en sus carreras laborales se les exige el doble que a sus pares masculinos para demostrar su valía. En su mayoría, perciben que en tanto a ellas se les exige un nivel de excelencia en sus desempeños, a sus pares varones se les acepta un

nivel mediano o bueno.

Los estereotipos sociales. Algunos estereotipos que configuran el techo de cristal se formulan de la siguiente manera: "Las mujeres temen ocupar posiciones de poder", "A las mujeres no les interesa ocupar puestos de responsabilidad", "Las mujeres no pueden afrontar situaciones difíciles que requieren actitudes de autoridad y poder". Estos estereotipos sociales paralizan la carrera laboral de las mujeres. En muchas mujeres, tales estereotipos han sido internalizados de tal modo por ellas mismas que, casi sin cuestionarlos, los repiten como si fueran resultado de elecciones propias. Sin embargo, afirmaciones como "a mí no me interesa ocupar posiciones de poder" se ven confrontadas con otras actitudes en las que desean asumir trabajos que les representen autoridad, prestigio, reconocimiento social, etc. Los estereotipos de género se convierten en poderosos obstáculos subjetivos para las mujeres.

La percepción que tienen de sí mismas las propias mujeres. La falta de modelos femeninos con los cuales identificarse lleva a este grupo generacional a sentir inseguridad y temor por su eficacia cuando acceden a lugares de trabajo tradicionalmente ocupados por varones. Uno de los temores que suele surgir en ellas es a perder su identidad sexual. La necesidad de identificarse con modelos masculinos lleva a estas mujeres al fenómeno del travestismo, configurando actitudes y conductas clásicamente masculinas, así como también cambios en el timbre de su voz, impostando sonidos más graves y hablando en tonos más altos que lo habitual.

Las mujeres que en su carrera laboral desean ocupar puestos hasta ahora caracterizados como típicamente masculinos deben enfrentar el doble de exigencias que sus pares varones, afrontar más riesgos –por ejemplo, de acoso sexual–, soportar un mayor escrutinio de sus vidas privadas, a la vez que se les perdonan menos equivocaciones. Cuando cometen errores, no se los atribuyen a su entrenamiento o a su experiencia previa o a su formación profesional, sino al hecho de ser mujeres.

El principio de logro. Al evaluar la valía de los miembros de una empresa u organización laboral tradicionalmente masculina en la que compiten varones y mujeres por igual, algunos estudios describen cómo funciona un tipo de adscripción que precede al desempeño en el cargo, aun cuando esto ocurra de forma velada e imperceptible en la mayoría de los casos. Esto ha llevado a muchas mujeres no solo a ser orientadas hacia el mercado de trabajo

secundario, sino también a la "división secundaria", casi universal dentro de las profesiones y las ocupaciones más lucrativas. Como resultado de este proceso, incluso mujeres profesionalmente muy calificadas se ven orientadas sistemáticamente hacia ramas de estas ocupaciones menos atractivas, poco creativas y generalmente peor pagadas.

No solo se suele valorar inicialmente a las mujeres como si tuvieran un potencial más bajo para determinados puestos de trabajo y, por lo tanto, menor valía para quienes las empleen sino que además ellas mismas suelen mostrar un grado inferior de "habilidades extrafuncionales", como planificar su carrera, demostrar intereses ambiciosos, capacitarse dirigiéndose a determinados fines. Esto constituye un serio obstáculo en el avance de sus carreras laborales.

Los ideales juveniles. Otro factor que opera en la configuración del techo de cristal son los ideales juveniles cultivados por estas mujeres mientras forjaban su carrera laboral. Ellas mismas suelen convalidar los ideales sociales y familiares que les indicarían "asegúrense de hacer lo correcto", sobre la base de una ética femenina. En la actualidad, muchas de estas mujeres se encuentran decepcionadas ante un mercado laboral cuyos ideales y valores se han transformado por efecto del pragmatismo imperante. Ahora el mandato social parece ser "asegúrense de ganar mucho dinero, y rápido". Para un grupo amplio de mujeres esta contradicción opera como factor de estancamiento de sus carreras. Debido a la doble inscripción del techo de cristal, objetiva y subjetiva a la vez, los recursos para enfrentarlo deberán ser dobles: por una parte, requerirán un cambio de posición subjetiva de las mujeres, poniendo en marcha el deseo hostil y el juicio crítico, junto con el deseo de justicia. Por otra, será necesaria una firme actitud de denuncia y de modificación de las condiciones laborales inequitativas que provocan situaciones de exclusión para las mujeres y efectos nocivos sobre su salud mental.

Véase: M. Burin (1996), "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables", en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), Género, psicoanálisis, subjetividad, Buenos Aires, Paidós. – N. Chodorow (2002), "Glass ceilings, sticky floors, and concrete walls: Internal and external barriers to women's work and achievement", en B. Seelig, R. Paul y C. Levy, Constructing and Deconstructing Woman's Power, Londres, British Library.

MABEL BURIN

TEOLOGÍA(S) FEMINISTA(S). Corriente de la teología surgida en el siglo XX que considera al patriarcado como el origen de la opresión de las mujeres y a las religiones monoteístas como el judaísmo y el cristianismo como la base del patriarcado occidental, por lo tanto, el patriarcado religioso es la causa de esa opresión. El término "patriarcado religioso" o "patriarcado eclesiástico" es acuñado por Elisabeth Schüssler-Fiorenza (1993, 2000), teóloga feminista católica alemana, una de las pioneras de este movimiento surgido con la primera ola del feminismo en los años 60. Al igual que en los movimientos feministas existen distintos posicionamientos, también los hay en las teologías feministas, por eso las enunciamos en plural. Dos vertientes se distinguen: una es la de las teologías feministas poscristianas o anticristianas, lideradas por la teóloga Mary Daly, quien considera que el cristianismo es patriarcal en sí mismo y por eso no es posible la deconstrucción de ese sistema; la otra es la de las teologías feministas que creen en la transformación desde el interior de las religiones, a través de una relectura e interpretación de la Biblia, de una teología con perspectiva de género y de una praxis feminista en un marco cristiano. Los patriarcados religiosos crearon sociedades en las que los varones representan al patrón heteronormativo, y las mujeres son desiguales, inferiores y diferentes. Las teologías feministas deconstruyen varios núcleos de la teología tradicional y la ponen en debate.

El primer núcleo teológico que cuestionan las teologías feministas es la imagen de Dios presentada como un único dios varón que todo lo puede, todo lo sabe y todo lo castiga. En 1979, en Estados Unidos, país que albergó a las primeras teólogas feministas, Naomi Goldenberg introduce el término tealogía para diferenciarla de la teología patriarcal. Es un neologismo derivado del griego clásico θεά, que significa DIOSA (v.), y λόγος ("estudio de"). En la tealogía se reflexiona sobre el significado de la diosa (Tea) en contraste con Dios (Teo). Es el estudio sobre la divinidad femenina desde una perspectiva feminista. La tealogía investiga el arquetipo de lo divino femenino en las culturas antiguas, en las tradiciones de los pueblos originarios y en las vivencias personales de las mujeres, a través de la arqueología, la mitología, las tradiciones populares, la psicología, los símbolos y las imágenes sagradas. Con la tealogía se inicia la investigación y deconstrucción de los mitos femeninos en las culturas que veneraron a la antigua Diosa Madre. Se revisan las figuras de Eva, de María, de María Magdalena, de las diosas griegas. Se cuestionan las cualidades que los hombres les asignaron a lo largo de los siglos para su propio beneficio, como las

imágenes transmitidas por los discursos patriarcales que se encuadran en la dualidad “virgen/prostituta”. Analizan las consecuencias políticas y psicológicas que estos cultos tienen en las vidas de las mujeres, cuya experiencia espiritual ha estado centrada en el Dios masculino del judaísmo y del cristianismo. La corriente de la teología feminista del culto a la diosa propone el retorno de esta en la espiritualidad feminista porque el símbolo de la diosa significa la afirmación del poder femenino como poder benéfico y creativo en contraposición de la visión de la mujer como pasiva, sumisa y sugestionable ante el mal. Se instala una búsqueda feminista de la nominación de lo sagrado que no sea excluyente de Dios como varón, como Padre, como Señor, como Amo.

Cuando Dios era mujer es el título del libro escrito por la escultora e historiadora del arte estadounidense Merlin Stone. Ella plantea que las sociedades matriarcales que adoraban a la diosa fueron destruidas casi por completo por las antiguas tribus, incluyendo los hebreos y, más tarde, los primeros cristianos. Intentaron borrar cualquier símbolo visible de lo sagrado femenino, incluyendo obras de arte, esculturas, tejidos y literatura. Lo hicieron porque querían que el sagrado masculino se convirtiera en la potencia dominante y gobernara sobre las mujeres y las energías de la diosa. A partir del siglo IV d.C., con la cristianización del Imperio Romano, triunfó el monoteísmo masculino que necesitó extender un significado negativo de la feminidad, en particular, de la feminidad ligada a cualquier tipo de poder. Las divinidades femeninas y el rol de las mujeres en los ritos religiosos dejaron de ser símbolos de su autoridad moral para convertirlas en BRUJAS (v.), “hechiceras” o “herejes”. En los años 90 surge en América Latina la espiritualidad ecofeminista (v. ECOFEMINISMOS). Sus dos grandes referentes son la teóloga feminista brasileña Ivone Gebara (1988) y el colectivo chileno Conspirando. Proponen volver a la matriz, a la tierra, y extraer de ella la energía primitiva, condición de toda hermandad. Encuentran en la ecología una defensa de los antiguos símbolos religiosos femeninos y los interpretan de manera positiva, como la conexión entre la humanidad y la naturaleza. Reivindican los círculos de mujeres, los rituales y las celebraciones feministas durante los cambios de estación, durante los procesos de la vida como el nacimiento, la maternidad, la enfermedad, la muerte. Recuperan la importancia del cuerpo –y específicamente la genitalidad– como “locus teológico” y lo asocian con la espiritualidad.

Buscan una espiritualidad sanadora que propicie el conocimiento del cuerpo, con cambios más radicales y fundamentales en las vidas de las mujeres, que tienen relación con las estructuras socioculturales, pero también con un nivel de

conocimiento profundo de sí mismas.

El segundo núcleo teológico en disputa es el de la cristología, sección de la teología cristiana que se dedica a la naturaleza humana de Cristo, a su naturaleza divina, a la interrelación entre ambas y a su vínculo con la humanidad. Las teologías feministas cuestionan la centralidad de la figura de Jesús porque implica buscar a un hombre para la salvación, para la organización de los roles y el liderazgo. El dogma de la redención sostiene que a través de la muerte de Cristo en la cruz y de su sufrimiento se redimió a la humanidad. La cristología tradicional perpetúa el rol de la mujer como una sierva sufriente que debe obedecer y aceptar los abusos porque, si Cristo sufrió por los pecados de todos y aceptó la muerte en la cruz para salvar a la humanidad, las mujeres también deben sufrir y aceptarlo todo, desde la violencia de género cometida contra ellas por sus parejas hasta los abusos sexuales perpetrados por los varones de su propia familia o comunidad religiosa.

El tercer núcleo teológico que abordan las teologías feministas es el de la culpa. El relato de los orígenes del mundo presentado en el libro del Génesis, mito fundante del judaísmo y del cristianismo, contiene la historia de la creación de Adán y Eva. Según la interpretación patriarcal de este relato, Dios creó primero al varón; la mujer fue creada después. De ahí sostienen que las mujeres, descendientes de Eva, son criaturas derivadas del varón y de importancia secundaria. La construcción del relato de la caída en la tentación de Adán por responsabilidad de Eva es la narración de mayor influencia en el mundo occidental. Eva es la gran tentadora de todos los tiempos, el prototipo de la seductora porque por su causa, por su culpa, se los expulsó del Edén. A las mujeres se las identificó con Eva, símbolo de la perversidad, y solo pueden llegar a salvarse a través de Cristo y a ser santas si son puras como la Virgen María, figura opuesta a Eva por antonomasia. Para alcanzar esa santidad las mujeres deberían renunciar a su sexualidad porque son las tentadoras, las que corrompen a los varones. El sexo y la espiritualidad se oponen, según la concepción tradicional de la enseñanza cristiana. Las mujeres son las portadoras de la culpa, de hacer caer al varón en el pecado. Esta culpa se traslada a los sentimientos de las mujeres con respecto a cumplir con los preceptos impuestos para alcanzar la vara alta de la buena hija, la buena madre, la buena hermana, la buena esposa, la buena nieta. La enseñanza de las cartas de Pablo refuerza este relato y sostiene que la mujer fue creada para el varón y para servirlo a él. El cuarto núcleo teológico en disputa es el tutelaje. Las tradiciones religiosas son construcciones heteropatriarcales de género basadas en el principio de la

debilidad de las mujeres, sea porque son culpables por ser herederas de Eva o porque no son lo suficientemente fuertes e inteligentes como los varones. A ese principio de la supuesta minoridad de las mujeres le corresponde un papel de protección y tutelaje de los varones. En la religión ellos son los que toman las decisiones porque, desde los Padres de la Iglesia, se los ha considerado moralmente superiores y deben decidir sobre las acciones de las mujeres, especialmente las que están relacionadas con la sexualidad y la reproducción. La desigualdad es el paradigma de la configuración eclesiástica. En los discursos religiosos conservadores sobresale la idea de un tutelaje necesario, que no considera como prioritaria la autonomía de la mujer para ejercer los derechos sobre su propio cuerpo; se culpabiliza y responsabiliza siempre a las mujeres, sea por su embarazo o por una violación. Con una divinidad masculina hegemónica también es posible la ratificación de los actos violentos hacia las mujeres para lograr la sumisión completa a los mandatos del papa, del sacerdote, del pastor y del marido. Se omiten sus derechos en un modelo religioso-sacrificial con intercesores exclusivos a los que solamente les interesa mantener el orden establecido. Para lograrlo, no dudan en sancionar a las mujeres y a las disidencias sobre la base de una moralidad jerárquica, genérica, heterosexual y desigual en función del mantenimiento de dicho orden.

Al iniciar la década de 1980 desde el feminismo cristiano se impulsan cambios que aspiran a la ordenación de las mujeres. Tanto el sacerdocio como la celebración de los ritos litúrgicos están en manos de varones. Las teólogas feministas pretenden un cambio para reformular las tradiciones religiosas sexistas, misóginas, patriarcales que excluyen a las mujeres y a las disidencias en la formación teológica, en la ordenación de las mujeres al sacerdocio o al pastorado, en el liderazgo de las comunidades cristianas, porque reivindican a las mujeres y a las disidencias como sujetos de conocimiento y como sujetos de derecho.

La herramienta bíblico-teológica para los textos sagrados del cristianismo es la aplicación de la hermenéutica de la sospecha en la interpretación de la Biblia. La relectura de la Biblia con perspectiva de género es clave para el desarrollo de las teologías feministas. Junto con las biblistas feministas trabajan en una interpretación no sexista de la Biblia, rastrean las imágenes y los simbolismos femeninos de Dios, como los de la maternidad y la nutrición. También resaltan el vínculo liberador de Jesús con las mujeres y consideran como parte femenina de la divinidad al Espíritu Santo, a la Ruah (en hebreo), la persona menos sexualizada de la Trinidad. Al analizar las estructuras, el proceso histórico y

cultural desde los estudios de género, las biblistas feministas identifican prácticas patriarcales del tiempo en el que fueron elaborados esos textos. Uno de los ejemplos paradigmáticos es el de los códigos domésticos atribuidos a Pablo, unos diez versículos del Nuevo Testamento que establecen normas que han quedado fijadas para someter a las mujeres y a las diversidades. Los deberes sociales que imponen estos pocos versículos del Nuevo Testamento redactados en el siglo I establecen que las mujeres casadas estén sujetas a los maridos o se sometan a ellos, que los hijos obedezcan a los padres en todo, que las mujeres se callen en las congregaciones porque se les prohíbe hablar en la iglesia. En todo el proceso de recopilación y escritura de los textos bíblicos que fue obra de varones, realizado desde la perspectiva masculina y dirigido a lectores masculinos, hay claros testimonios en los Evangelios de la presencia y participación de las mujeres en el movimiento de Jesús. Pero esos textos han permanecido ocultos durante siglos para seguir sosteniendo al patriarcado eclesiástico. Fue y sigue siendo tarea de las biblistas y teólogas feministas recuperarlos y difundirlos.

La espiritualidad feminista es libertaria. No puede estar sujeta a un tutelaje. En la liberación de la mirada culpógena y del sermón culpabilizante, el derecho a decidir sobre el propio cuerpo está en el centro. Las teologías feministas invitan a pensar con conciencia crítica, desafiar cualquier tendencia de fundamentalismo religioso, denunciar todas las formas de abuso y, particularmente, los abusos sexuales en las comunidades de fe, y exigir apoyo y compensación para las afectadas. En el siglo XXI, especialmente en América Latina, se destacan los colectivos de teólogas feministas surgidos al calor de los reclamos de los feminismos contra la violencia de género y por la legalización y despenalización del aborto.

Desde el surgimiento de las teologías feministas en los años 60 hasta fines del siglo XX, la teología feminista tuvo un corte casi exclusivamente académico. La producción de las primeras teólogas norteamericanas y europeas se difundió en América Latina y el Caribe a través de traducciones al castellano llevadas a cabo con esfuerzos colectivos, como es el caso de las antologías elaboradas por CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR (v.) o por Conspirando. La difusión de estas obras en los márgenes de las academias y seminarios de teología latinoamericanos, el acompañamiento a víctimas de violencia de género, de desapariciones, de desplazamientos forzados, la participación en asambleas y marchas feministas, el intercambio con colectivos feministas a través de las redes sociales permitió a las teólogas feministas de América Latina insertarse

con credibilidad en los movimientos feministas latinoamericanos.

Los colectivos de teólogas feministas más reconocidos hasta el momento son Teólogas e Investigadoras Feministas de México (Teifem), liderado por Marilú Rojas Salazar, teóloga feminista católica destacada por su posicionamiento crítico frente a la Iglesia católica para que se reconozca a las mujeres como sujetos de derecho y por su acompañamiento a las madres de víctimas de desaparecidos en México; Conspirando, en Chile; la Red Ecuménica de Teólogas de la Paz (Bolivia), colectivo de teólogas y mujeres líderes de diferentes Iglesias cristianas en 2001, sobre la base de la teología crítica feminista de la liberación; la red Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas Cristianas (Tepali), que nuclea al feminismo cristiano de América Latina y el Caribe y retoma la iniciativa de la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el Caribe, surgida en 1989, durante el primer encuentro continental de pastoras y teólogas en Buenos Aires, Argentina, y constituida formalmente en mayo de 1990, en San José, Costa Rica, con teólogas y biblistas como Elsa Tamez, Ofelia Ortega, Beatriz Ferrari, Irene Foulkes, Aleida Verhoeven, Violeta Rocha, Beatriz Melano; Teologanda (Argentina), agrupación de teólogas y mujeres interesadas en las temáticas feministas fundada en 2003 por la teóloga católica Virginia Azcuy. Una mención especial merece el Foro de Teología y Género que funcionó en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Universitarios (Isedet) hasta 2013, coordinado por la teóloga feminista argentino-estadounidense Nancy Bedford y por la biblista feminista argentina Mercedes García Bachmann. Se originó a fines de los años 90, con la cátedra de la Mujer & Quot, en el Isedet (que cerró sus puertas en 2015), y creció hasta llegar a ser el Foro de Género y Teología, un paraguas de varias actividades. Una de ellas fue el Seminario de Teología y Género, con reuniones mensuales durante diez o doce años, donde se discutió el feminismo, los estudios de género, incluyendo masculinidades y los estudios queer, el ecofeminismo con varias metodologías, como paneles, invitados, debates de libros y películas, proyectos de libros. Se realizaron dos publicaciones de antologías de autoras: Puntos de encuentro y El mundo palpita. Su identidad se alineaba con las actividades de extensión de una universidad protestante progresista y con los estudios de género y las teorías feministas. Estuvo integrado por mujeres y varones de diversas profesiones y orígenes eclesiásticos, con compromiso social en las parroquias, en el barrio, en movimientos sociales y en organizaciones basadas en la fe.

Véase: M. P. Aquino y E. Tamez (1998), Teología feminista latinoamericana, Quito, Abya Yala. – V. Azcuy, G. Di Renzo y C. Lértora Mendoza (2007), Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, t. 1, Buenos Aires, San Pablo. – V. Azcuy, M. García Bachmann y C. Lértora Mendoza (2009), Estudios de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, t. 3, Buenos Aires, San Pablo. – V. Azcuy, M. M. Mazzini y T. Forcades (2011), La teología feminista en la historia, Barcelona, Fragmenta. – I. Gebara (1998), Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión, Madrid, Trotta. – N. Raimondo (2008), Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, t. 2, Buenos Aires, San Pablo. – M. J. Ress, U. Seibert y L. Sjorup (1997), Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista, Santiago de Chile, Cuatro Vientos. – M. A. Roberto (2018), Aborto y teología, Buenos Aires, Cámara de Diputados de la Nación Argentina. – E. Schüssler-Fiorenza (1993), Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation, Nueva York, Crossroad; (2000), Cristología feminista crítica, Madrid, Trotta. – A. Simonis (coord.) (2012), "La diosa y el poder de las mujeres: reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI", Feminismo/s, 20.

MARÍA DE LOS ÁNGELES ROBERTO

TEORÍA Y CRÍTICA LITERARIAS FEMINISTAS. No existe un campo autónomo que se denomine "teoría literaria feminista". Es decir, un conjunto de herramientas, un cuerpo de conceptos y un método específico que provean modelos de análisis, tipos de lecturas o fijen un dominio de temas y objetos. En este espacio confluyen una serie de perspectivas críticas, diversos préstamos disciplinares (historia, sociología, filosofía, etc.) que asumen en diferentes contextos históricos la puesta en marcha de determinados paradigmas de lectura. La teoría literaria que intenta pensar la construcción del régimen de las diferencias sexo-genéricas, es decir, el sistema heteropatriarcal en los textos pero también en las instituciones y agentes que regulan y definen lo literario, se sitúa en los cruces de algunas de estas perspectivas y disciplinas y dirime con ellas los alcances de ambos presupuestos (los sexuales y los literarios). Es innegable que la aparición de los estudios de género produce un cimbronazo epistemológico en este campo y, con él, muchas críticas y resistencias. Toda teoría literaria se sostiene en alguna definición de la literatura y esta es una dimensión lábil, expansiva y litigiosa. Por eso, dicho en términos simples, la teoría busca explicar cuáles son los diferentes modos de leer o las diferentes concepciones de lo literario que se comparten y disputan en cada momento histórico.

La interrogación feminista abrió una serie de preguntas sobre la literatura que abarcan sus diferentes instancias de producción, recepción e intervención y que iluminaron zonas no reconocidas hasta los años 70 como objetos de análisis. El alcance de estas acciones y reflexiones abarcaron tanto aspectos formales como institucionales: los textos literarios y críticos de todas las épocas, las colocaciones sociales de escritoras y escritores, la construcción textual de personajes y voces, los sistemas de valoración estética, entendidos como cánones de distribución de prestigio, los aparatos de legitimación que fueron fijando definiciones y conceptos (desde las academias a los mercados) y también el devenir de las formas, su experimentación y sus codificaciones en géneros literarios.

Las preguntas fueron variando con el correr de las décadas. Resultaron operativas para desmontar configuraciones misóginas de los discursos, para examinar la construcción y reproducción de formas estereotipadas femeninas o masculinas, se atrevieron a imaginar que una escritura podía definirse como femenina y desde allí encarar rupturas en los modos de organización de las textualidades, descubrieron ingresos diferenciales en el acceso a la

profesionalización literaria, se preguntaron por la lectura como instancia fundamental de una perspectiva feminista, advirtieron sobre los usos del doblez como gesto de escritura o del desvío como resistencia textual. Algunas de estas miradas críticas pronto revelaron sus límites; unas más rápido que otras. Finalmente, dentro de un espectro de interpretaciones plurales, se fueron imponiendo modos de leer que consideraban de manera problematizadora los niveles textuales de entramado y acción de los sentidos, punzando cualquier relación directa entre texto y contexto o proponiendo el concepto de género como una tecnología que operaba acentuando las fisuras culturales e ideológicas de todo producto textual. Así es como el concepto de tecnologías de género, elaborado en 1989 por la teórica Teresa De Lauretis (1996), irrumpió como una categoría muy útil para una relectura de las representaciones y narrativas culturales, de las teorías de la subjetividad y de la textualidad, necesarias para pensar tanto las instancias de escritura como de lectura. Mientras el ensayo, desde una perspectiva que combinaba teoría, política, psicoanálisis y análisis semiótico cultural, desarrollaba una reformulación sobre cuál era el sujeto de la teoría feminista, intentaba pensar la sexualidad y el género no como propiedades de los cuerpos sino como efectos de sentido producidos en los cuerpos para disponer y valorar sus intercambios en posiciones discursivas específicas. Siguiendo una clara línea foucaultiana, elaboró una teoría que planteaba la idea de tecnología como dispositivo de representación y autorrepresentación del género, resultado de varias tecnologías sociales, como el cine, los discursos institucionales, las epistemologías y las prácticas literarias y/o críticas y las mismas teorías con poder para controlar el campo de las significaciones sociales e incluso para implantar nuevas. Esta teoría feminista del género postula a un sujeto múltiple más que dividido o unificado y excesivo o heterónomo. Pero también entiende la textualidad como una construcción compleja que deja ver las formas de lo decible y lo visible, lo no dicho o que aún no puede verse, tiene en cuenta las formaciones hegemónicas pero también las que fluyen en los márgenes del poder. Propone una deconstrucción de las configuraciones cristalizadas del género y su posible reconstrucción con el objetivo de crear nuevos espacios discursivos, otras narrativas que incluso se deslicen hacia “otra parte”, impensable en cada situación pero que aloje la posibilidad de diferentes relatos y categorías de pensamiento, formas utópicas del aquí y ahora, de sus puntos ciegos o sus fuera de plano.

De Lauretis hace una apuesta teórica, da cuenta de su productividad y persigue no solo su reelaboración epistemológica sino su adecuación y acción política. Su traducción en la Argentina en 1996 dio pie a un uso muy extendido en los

estudios sobre arte, cultura y género y sociología de la cultura que influyó en la reflexión teórica y crítica de esos campos.

El trabajo teórico implica reflexión o autorreflexión sobre las diversas instancias de lo literario. La crítica literaria, por su parte, es la práctica que precisa siempre detenerse, ocuparse, focalizarse en textos o problemas literarios para constituirse performativamente como lectura, como toma de posición. Desde la crítica literaria en su versión latinoamericana se interpelan los aparatos teóricos que provienen del centro cuestionando el lugar de margen o periferia que, en general, se le adjudica. La intervención feminista arbitró en ambas dimensiones –crítica y teoría–, sacudiendo el plano de los conceptos teóricos y desplegando los posibles niveles de la lectura y la interpretación.

Desde la academia norteamericana en la década de 1980 algunas intelectuales leyeron con inteligencia y lucidez la literatura mexicana (Jean Franco) o la argentina (Francine Masiello) ofreciendo lecturas integradoras de los avatares de los géneros en esos sistemas literarios que aún siguen vigentes. Franco (2013) propuso pensar las prácticas artísticas y culturales de las escritoras y feministas como formas de lucha por el poder interpretativo de los signos culturales y, a través de esas apropiaciones, dirimir cuestiones de autoridad y jerarquía. A lo largo de las décadas, el concepto se nutrió de contenidos nuevos de acuerdo con las diferentes situaciones de desigualdad o injusticia, protagonizadas por distintas intersecciones identitarias o con las renovadas emergencias de violencia política o institucional que Jean Franco fue registrando y actualizando en sus diferentes libros.

El libro de Francine Masiello Entre civilización y barbarie: mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna busca por un lado reponer las voces de militantes, periodistas, escritoras que intervenían en lo público entre 1830-1930, desplegaban sus ideas sobre modelos de Estado o sobre ciudadanía femenina, en conflicto con los intelectuales de la época y, por otro, seguía sus derroteros considerando a la categoría “mujer como una construcción de ideología y ficción” desde donde observar las mutaciones del discurso político. El recorrido de las publicaciones y los discursos sobre la participación femenina durante un siglo en articulación con los cambios en los regímenes estatales sostenía una idea central: siempre que el Estado se encuentra en transición de una forma de gobierno a otra, o de un período tradicionalista a un programa más modernizante, se registra una alteración en la representación del género. Una idea central para entender los cambios políticos que está en sintonía con lo

planteado por María Moreno (1994), quien habló de un imaginario sexual-nacional. Como periodista y crítica cultural, Moreno estuvo a partir de los años 80 atenta a la producción de las escritoras y a la entrada del pensamiento feminista en la Argentina. Como generadora de proyectos editoriales y suplementos culturales, a partir de los años 90 puso su afinada escucha en las demandas de los grupos de la disidencia sexual. Fundadora del primer periódico feminista, Alfonsina en 1983, fue también promotora del primer periódico travesti (El Teje) o entusiasta lectora de las acciones urgentes e intempestivas de la militante travesti Lohana Berkins, sobre quien escribió las semblanzas más lúcidas. Otro de sus temas centrales fue el uso de los cuerpos de las mujeres durante el terrorismo de Estado (tema sobre los que también se interesaron especialmente Francine Masiello, Jean Franco o Nelly Richard). En su libro Oración: carta a Vicki y otras elegías políticas (Moreno, 2018), dedicado a la figura y la obra de Rodolfo Walsh sobre todo a partir del análisis minucioso de “Carta a Vicki”, instala una estrategia de lectura absolutamente discordante con lecturas previas. Si Walsh es un hito fundante de la relación entre estética y política en los años 70, Moreno transforma ese dispositivo simbólico en una relectura feminista a la que le fabrica una descendencia femenina con la producción de escritoras (Matilde Sánchez, Marta Dillon, Albertina Carri, Mariana Eva Pérez, Lola Arias) cuyas obras se vinculan con las ficciones y los testimonios derivados del terrorismo de Estado, y de esa manera ellas se convierten en las auténticas herederas de Walsh.

Una categoría que encaró giros renovadores en los modos de leer la literatura, sus objetos, instituciones y actores fue la de “tretas del débil”, perfilado por Josefina Ludmer (1985) para leer un texto clásico como era la “Respuesta a Sor Filotea” de Sor Juana Inés de la Cruz. Próxima a las posibilidades críticas de los estudios culturales y los estudios subalternos, Ludmer se metía con un clásico y acertaba con una expresión que fue fundante para estudios futuros sobre sujetos subalternos. La estrategia de lectura lograba acoplar y desacoplar sentidos que tensionaban saberes centrales y otros plebeyos como, por ejemplo, la teología con el saber de la fritura, impugnar los lugares comunes y anudar sentidos nuevos que permanecerían en la actualidad crítica hasta hoy. Ludmer asumía la politicidad de los discursos. La treta era el mecanismo por el cual un débil cualquiera, una víctima, unx otrx podía dar vuelta el campo del decir, tomar la palabra para, desde la artificiosa sumisión, virar hacia un nuevo antagonismo. De modo que lo que cuece la treta, nos dice Ludmer, es cambiar “no solo el sentido de ese lugar sino el sentido mismo de lo que se instaura en él”. Toda una definición que logró imponerse como modelo de lo que es una estrategia de

resistencia, más allá de que se haya abusado con este tipo de lectura y con una aplicación recitativa.

Otro nombre se impone al intentar ofrecer el conjunto de figuras representativas que ejercieron la crítica literaria y cultural como una práctica interesada por interpelar el carácter heteropatriarcal de las instituciones y representaciones literarias. Desde Chile, Nelly Richard (1994) desarrolló una crítica en términos de acción a partir del presente y sobre el presente, teniendo en cuenta siempre la relación con el pasado como lugares de tensión y problematización. Su participación estuvo interesada en los cruces plurales, los desplazamientos múltiples entre las escenas de vanguardia, el feminismo, las reconversiones estéticas de las prácticas políticas mirando el cúmulo de intersecciones entre lo culto y lo popular, el margen y el centro, lo global y lo local, la calle y la academia, lo estético con lo político y lo sexual, disolviendo el enfrentamiento de los términos dicotómicos e interrogando siempre sobre cuál es el papel del intelectual en esas actividades. La crítica de género de Richard se propone a un tiempo como cultural y política. Su obra surge bajo los años de la dictadura pinochetista y su mirada está atenta a los grupos vanguardistas que interrogan con prácticas alternativas ese poder hegemónico. Su pensamiento continuó explorando la escena chilena de la transición y el neoliberalismo poniendo el foco de manera privilegiada en las políticas de elaboración y reconstrucción de la memoria, en las huellas del trauma y en las reconfiguraciones estéticas del duelo. Interesada en ordenar categorías y categorizar desórdenes, siempre se situó en las zonas fronterizas de la interdisciplinariedad o de los cruces discursivos. Se preguntó tanto si "tiene sexo la escritura" en los años 90 como por la índole de los materiales estéticos, sus formas y sus descolocaciones e intersecciones con los diferentes poderes.

Atenta a cómo la escena cultural vio llegar la fuerza de las disidencias sexuales y sus interrogaciones al feminismo, se sumó a esas demandas con un pensamiento siempre interesado, lúcido y crítico. Su tenaz posición por hacerse cargo de cuáles son los discursos, prácticas y cuerpos que avanzan sobre lo público y sus poderes desemboca en una posición comprometida con producir pensamiento alrededor de las luchas del movimiento estudiantil y del feminismo que irrumpe en las calles chilenas con la insurgencia de septiembre de 2018 tratando de analizar sus consignas y la índole retórica y corporal de sus protagonistas. La obra de Nelly Richard reunida en varios libros es un hito ineludible de un tipo de crítica cultural que revisa los agenciamientos de sentido, sus atravesamientos múltiples, preguntándose por las notas que en cada época insubordinan los

signos y las formulaciones incompletas de toda temporalidad.

La crítica de género es, según ha dicho Nelly Richard, material de intervención en la academia y fuera de las aulas, práctica discursiva que inscribe y se inscribe sobre los cuerpos. Como el resto de las críticas que hemos mencionado, toma partido sobre textos y lecturas, se hace preguntas puntuales sobre archivos específicos y no le interesa indagar los altercados del género como un relato que se autoabastece sino como una flexión que ensancha los sentidos, según formuló la escritora y crítica literaria Sylvia Molloy (2000). El término “flexión” implica atender de manera aguda e irónica a las torsiones del discurso que los textos literarios proponen. Por eso para Molloy el análisis del género debe ejecutar lecturas que no confirmen las dicotomías sexuales sino que provoquen la salida tensa y compleja de lo invisibilizado o el camino hacia lo que parece un anticipo o una promesa que aún no toma forma. Molloy leyó a clásicos como Domingo F. Sarmiento, José Martí o Eduardo Wilde buscando en las zonas más insospechadas de sus escrituras afeminamientos de las miradas o simulaciones vergonzosas, y descubriendo pactos y poses sociales. Con estos instrumentos de lectura abrió productivamente la posibilidad de pensar determinados autores y períodos, vinculando la ecuación visibilidad/invisibilidad y los conatos ideológicos subyacentes que cumplían con la patologización de sexualidades disidentes. Estos conceptos le sirvieron para tensar los binarismos, situarlos en sus contextos de producción y aplicar sobre ellos los desplazamientos de la flexión para así también abrir “el clóset de la crítica”. Molloy, además de revisar con agudeza las genealogías de escritoras y sus inclinaciones a diversas estrategias de autoficción, escribió en 1981 una de las ficciones lesbianas casi inaugural de la literatura argentina con la novela En breve cárcel. Su actuación tomó los dos caminos: la literatura y la crítica. Desde entonces los nuevos imaginarios sexo-políticos se abrieron lugar en la crítica latinoamericana en una lista interminable de nombres y ficciones teóricas muy creativas que se expandieron y configuraron las distintas capas de sentidos que fueron hojaldrando los nuevos aparatos de lectura.

En resumen, la teoría literaria no se identifica estrictamente con la crítica. La crítica es el campo de operaciones donde la teoría actúa, prestando atención a sus presupuestos de lectura, al carácter situado de la elaboración de sentidos y a sus efectos en el terreno de la política y la cultura. Pero es la literatura la que ofrece a ambas las ficciones o registros (poéticos, testimoniales) necesarios donde voces, tonos, posiciones o acentos fragüen las estéticas que habitan una determinada ecuación espaciotemporal. Son las nuevas voces, formas o

experimentaciones literarias, con sus arrastres corporales y afectivos, las que van dando las diferentes pulsaciones de un nuevo reparto de lo sensible que va tomando lugar empujando y mezclándose con lo político. Pero es la crítica que lee de múltiples maneras los textos, a sus autores, relaciones, genealogías, sus modos de agruparse o sus sistemas de diferenciación y singularidad la que produce conocimiento sobre estas dimensiones. El registro teórico puede a su vez continuar la reflexión y generar otro tipo de saber. El carácter feminista de ambas prácticas construye capas de saberes politizados sobre las sexualidades (hegemónicas o disidentes, cisheteropatriarcales o trans), sus transformaciones, conflictos y disputas.

Véase: T. De Lauretis (1996), “La tecnología del género”, Mora, 2. – J. Franco (2013), Ensayos impertinentes, Ciudad de México, Debate Feminista. – J. Ludmer (1985), “Las tretas del débil”, en P. González y E. Ortega, La sartén por el mango, Puerto Rico, El Huracán. – F. Masiello (1997), Entre civilización y barbarie: mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna, Rosario, Beatriz Viterbo. – S. Molloy (2000), “La flexión del género en el texto cultural latinoamericano”, Revista de Crítica Cultural, 21. – M. Moreno (1994), “Dora Bovary: el imaginario sexual en la Argentina del 80”, en J. Ludmer (comp.), Las culturas de fin de siglo en América Latina, Rosario, Beatriz Viterbo; (2018), Oración: carta a Vicki y otras elegías políticas, Buenos Aires, Random House. – N. Richard (1994), La insubordinación de los signos: cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

NORA DOMÍNGUEZ

TRABAJO SEXUAL. Término acuñado al final de la década de 1970 por la feminista y trabajadora sexual Carol Leigh, el término recoge el interés por señalar la dimensión de trabajo contenida en la actividad y ha sido, también, una forma de luchar contra el estigma asociado a la prostitución. Leigh, alias Scarlot Harlot, acuñó la expresión motivada por el deseo de generar una atmósfera de respeto hacia quienes ejercen la prostitución y con el fin de recuperar el punto de vista de las personas involucradas. El término irrumpió en el contexto de las discusiones feministas de la segunda ola acerca de la sexualidad (las llamadas sex wars), al calor de la intensa agitación política de la época y de la aparición de las primeras organizaciones de trabajadorxs sexuales. A Leigh se le ocurrió el concepto cuando, en un encuentro organizado en San Francisco por la agrupación antipornografía Women against Violence in Pornography and Media (organización feminista creada por Kathleen Barry, Laura Lederer y Diana Russell, que formó parte del movimiento antipornografía estadounidense), se enfrentó al término "industria del consumo sexual". Este último, le parecía, oscurecía el rol de las prostitutas, y el de ella misma, como agentes de una transacción; las cosificaba y las describía solamente como algo para usar, por lo que buscó un término que pudiera redefinir la prostitución desde la perspectiva de las prostitutas (Leigh, 1997).

La idea de "trabajo sexual" surgió en consonancia con la aparición de las primeras organizaciones y movilizaciones de prostitutas que, en las décadas de 1970 y 1980, se organizaron contra la violencia policial, la criminalización y la estigmatización, y a favor del reconocimiento de derechos. La emergencia de un movimiento por los derechos de las prostitutas fue posible por la misma efervescencia político-cultural de la época. Algunas prostitutas, como Carol Leigh, Margo St. James y otras, habían estado participando de los movimientos contraculturales, en especial del feminismo. Otras habían formado parte de los inicios del movimiento LGBT y habían participado de los disturbios de Stonewall, como Sylvia Rae Rivera, heroína transgénero que también fue trabajadora sexual. Fue importante, también, la influencia del movimiento por los derechos reproductivos y la legalización del aborto. Así, en esta coyuntura particular, y al tiempo que los feminismos debatían acerca de la sexualidad, el género y el poder (y, con ello, acerca del estatuto de la prostitución y el lugar de las mujeres en ella) y se polarizaba el debate en posturas antipornografía y prosex, se iban conformando los primeros grupos donde las prostitutas podían hablar en primera persona. "Trabajo sexual" y otros significantes (como "puta",

“prostituta”, “meretriz”) fueron disputados y reapropiados por ellas en y para sus reivindicaciones políticas. Fueron, fundamentalmente, formas de intervenir en la arena pública con voz propia.

Al menos dos hitos marcaron el inicio de este movimiento de trabajadoras sexuales. Por un lado, el establecimiento de Call Off Your Old Tired Ethics (COYOTE) en San Francisco en 1973, y, por el otro, la ocupación de la iglesia de Saint-Nizier llevada adelante por las prostitutas de Lyon en 1975. COYOTE nació de la mano de la prostituta feminista Margo St. James con el objetivo de descriminalizar la prostitución. Sus integrantes luchaban contra el estigma de “puta” y la etiqueta de “desviadas”; trabajaban por la derogación de todas las leyes contra la prostitución, a favor de situar a la prostitución como una ocupación del área de los servicios y por la protección de los derechos de las prostitutas como trabajadoras legítimas (Jenness, 1990). El 2 de junio de 1975 alrededor de cien prostitutas ocuparon la iglesia de Saint-Nizier en el centro de Lyon, Francia. Protestaban contra la represión policial cotidiana y las penas de prisión a las que se veían sometidas por ofrecer sexo comercial. Ocuparon la iglesia por más de una semana y obtuvieron la atención mediática nacional e internacional. Su protesta fue replicada por otras prostitutas en otras ciudades francesas, reclamando también por el cese del hostigamiento policial. Finalmente, el 10 de junio fueron desalojadas por la policía y ningún representante del gobierno atendió a sus demandas. La acción de las prostitutas de Lyon llevó a la conformación del Colectivo de Prostitutas Francesas e inspiró tanto una acción semejante en Inglaterra como la creación del Colectivo de Prostitutas Inglesas. Es por la valiente acción de las prostitutas de Lyon que las trabajadoras sexuales –en particular las de Latinoamérica y Europa– celebran el 2 de junio como el Día Internacional de las Trabajadoras Sexuales.

En la década de 1980 se formaron organizaciones de trabajadoras sexuales en distintas ciudades norteamericanas y europeas, también en América Latina: en 1982 Ecuador ve nacer la Asociación de Trabajadoras Autónomas 22 de Junio, en 1986 se forma la Asociación de Meretrices Profesionales del Uruguay y, en los 80 también y de la mano de Gabriela Leite, se funda la Red Brasileña de Prostitutas. Así como se formaban cada vez más organizaciones, también se forjaban y renovaban las alianzas con el movimiento feminista. En 1985 se estableció el Comité Internacional a favor de los Derechos de las Prostitutas como resultado del Primer Congreso Mundial de Prostitutas que tuvo lugar en Ámsterdam ese mismo año. El Segundo Congreso se realizó al año siguiente, en la sede del Parlamento Europeo, en Bruselas. Estos encuentros fueron

organizados por la asociación de trabajadoras sexuales de los Países Bajos, el Hilo Rojo, y por trabajadoras sexuales y aliadas, entre ellas Margo St. James y Gail Pheterson. El Comité elaboró el primer Estatuto Mundial de los Derechos de las Prostitutas, que proponía la despenalización de todos los aspectos de la prostitución adulta, la regulación de las terceras partes de acuerdo con los códigos de comercio, la garantía a los DERECHOS HUMANOS (v.) y las libertades civiles de las prostitutas, la denuncia y exclusión de revisiones sanitarias obligatorias que históricamente funcionaron como modo de control de quienes ejercen la prostitución, el acceso a los mismos beneficios sociales que la ciudadanía en general y el combate a la estigmatización. La lista de organizaciones de trabajadorxs sexuales a lo largo y ancho del globo fue incrementándose cada vez más. En Latinoamérica y el Caribe es notoria la proliferación de nuevas organizaciones en los años 90 y 2000, lo que respondió no solo al acceso a financiamiento internacional –en particular alrededor de las conferencias mundiales sobre VIH–, sino también a los procesos de consolidación de la democracia. Además, muchos de estos países contaban con antecedentes locales. En la Argentina, por ejemplo, si bien la Asociación de Mujeres Meretrices surgió en el inicio de la década de 1990, en los años 70 y 80 Ruth Mary Kelly (Daich, 2019), una prostituta feminista que ejercía su oficio en el puerto de Buenos Aires, defendió los derechos laborales de las trabajadoras del sexo y propuso la creación de un sindicato de prostitutas.

Así las cosas, “trabajo sexual” (y “trabajadorx sexual”) surge como un término amplio que abarca distintas actividades y, por lo mismo, es capaz de tender puentes y lograr alianzas entre quienes se desempeñan en distintos sectores; incluye a mujeres, varones, trans y travestis que realizan un sinnúmero de actividades: baile erótico y striptease, dominación y bondage, sexo telefónico o por internet, producciones porno y prostitución, entre otras. Estas personas no son solo trabajadorxs sexuales, son también madres, padres, tíos y tías, hermanos y hermanas, socias, vecinas, amigas e integrantes de una comunidad. El término “trabajo sexual” aparece, así, como una designación no estigmatizante que se opone a las definiciones neoabolicionistas de la prostitución que la consideran inherentemente violenta y, en consecuencia, designan como víctimas a las personas que la ejercen. A diferencia de términos como “mujer prostituida” o “en situación de prostitución”, que adhieren a la definición neoabolicionista y remarcan que ninguna persona elegiría involucrarse en la prostitución, la idea de “trabajo sexual” reconoce el trabajo y las decisiones que las personas hacen y toman. Ello no significa que el trabajo sexual no contemple distintos grados y combinaciones de coerción, explotación, resistencia y agencia, así como

intersecciones complejas entre género, clase, raza, sexualidad, etnia y edad.

Durante mucho tiempo el término “prostitución” fue visto como una categoría neutra que describe la práctica de sexo remunerado. Si bien sigue siendo utilizado en políticas públicas, investigación y escritura académica, muchxs investigadorxs creen que la categoría “prostituta” es peyorativa. Así, desde que Leigh acuñara el término, “trabajo sexual” y “trabajadorx sexual” se han vuelto expresiones cotidianas y no estigmatizantes, y han sido utilizadas tanto en el activismo como en salud pública, ciencias sociales y humanas, y otras disciplinas académicas. Dentro de los activismos a favor de los derechos de lxs trabajadorxs del sexo, otros significantes han sido también recuperados y reapropiados, como por ejemplo “puta”, de forma tal de eliminar el estigma y reclamar orgullo en su identificación. A partir de la década de 1990 comenzaron a conformarse las redes que conectan organizaciones de trabajadorxs sexuales de distintas latitudes en pos de la defensa de sus derechos. Así, en 1992 se formó la Red Global de Proyectos de Trabajo Sexual (NWSP, por su sigla en inglés), una red de organizaciones de trabajadorxs sexuales de países de África, Asia, Europa, América Latina y el Caribe y Norteamérica. En 1997 se formó la Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe, a partir de un encuentro en Heredia, Costa Rica. Actualmente su secretaría ejecutiva regional se encuentra en la Argentina. Aunque las reivindicaciones del movimiento internacional de trabajadorxs sexuales no sean absolutamente homogéneas, en general coinciden en la demanda de descriminalización de todos los aspectos de la prostitución adulta, en el reconocimiento del trabajo sexual como trabajo, en la erradicación del estigma social y en la defensa integral de los derechos humanos de lxs trabajadorxs sexuales. De ahí que estas organizaciones se expresen públicamente en contra de los modelos de regulación de la prostitución (prohibicionismo, reglamentarismo, abolicionismo y neoabolicionismo) que no consideran al trabajo sexual como trabajo. Proponen, en cambio, distintas iniciativas que se han conocido como “descriminalización”, o como el “modelo de legalización” o “modelo laboral”.

Este modelo plantea el reconocimiento de la oferta de servicios sexuales como una actividad económica legítima y su legalización se entiende, también, como forma de acabar con la clandestinidad, la violencia y la marginalidad en la que viven las personas que realizan trabajo sexual. Pondera la ampliación de los derechos civiles y humanos de estas personas, defendiendo las libertades individuales y el derecho al trabajo. En sus distintas variantes, el modelo puede proponer la legalización de la prostitución por cuenta propia y/o ajena, el

derecho a la compra de servicios sexuales y la licitud del comercio sexual. Ningún país lo ha implementado en estado puro. Algunos países, como Alemania, Australia, Nueva Zelanda y Países Bajos, han legalizado el sexo comercial pero con distintas limitaciones, y no siempre respondiendo a los intereses de las organizaciones de trabajadorxs sexuales. Desde el ideal del modelo laboral no se busca mantener el orden público ni controlar la industria del sexo y a quienes trabajan en ella, sino que se procura el reconocimiento de derechos laborales. Se asume que la reivindicación de la ciudadanía laboral es una garantía contra la pobreza, la marginación, los abusos de poder y la explotación (Maqueda Abreu, 2009). En este modelo las personas que ejercen el trabajo sexual no son conceptualizadas como víctimas, ni desviadas, ni peligrosas; son vistas como sujetos de derechos y trabajadoras. Es también interesante señalar que distintas autoras han planteado que las organizaciones que defienden este modelo (en cuanto tipo ideal) no lo hacen simplemente desde un discurso liberal de mercado –que bien puede estar presente–, sino fundamentalmente desde un discurso de reivindicación y reconocimiento de derechos para lxs trabajadorxs sexuales en cuanto colectivo históricamente marginado.

Ha de remarcarse que, desde el modelo que propugnan las organizaciones de trabajadorxs sexuales, el trabajo sexual refiere a la prestación voluntaria y negociada de servicios sexuales remunerados. Así, resulta obvio que la prestación coercitiva de servicios sexuales no constituye trabajo sexual. Como quedó plasmado en el Manifiesto de l@s trabajador@s sexuales en Europa (realizado en Bruselas en 2005 y con la participación de 120 trabajadorxs sexuales de 26 países), el sexo no consentido no es trabajo sexual, es violencia. Otra cuestión que las organizaciones sostienen desde este modelo es la posibilidad de negociar (precios, servicios, etc.) y de elegir a los clientes. Señalan que cuando esto no sucede, no es que se trata de algo propio del trabajo sexual sino que ello responde a las condiciones en que se lleva adelante y a los contextos en los que tiene lugar: pobreza, racismo, consumos problemáticos, deficientes condiciones de trabajo, entre otras, son las principales dificultades señaladas. Los reclamos de reconocimiento de derechos son llevados adelante por las asociaciones de trabajadorxs sexuales en distintas actividades y también con motivo de las fechas conmemorativas, las que varían dependiendo de la parte del globo en que se encuentren. Las organizaciones de trabajadorxs sexuales conmemoran el 2 de junio el Día Internacional del o la Trabajador/a Sexual, el 17 de diciembre el Día Internacional para Eliminar la Violencia contra las Trabajadoras Sexuales y, recientemente también, el 3 de marzo el Día por los

Derechos de lxs Trabajadorxs Sexuales. Como se señaló ya, el 2 de junio conmemora la lucha de las prostitutas de Lyon. El 17 de diciembre se recuerda a las trabajadoras sexuales víctimas del asesino de Green River en Seattle, y el objetivo del día es llamar la atención sobre las violencias a las que están sometidas las trabajadoras del sexo. El 3 de marzo, por su parte, hace referencia al aniversario de un festival a favor del reconocimiento del trabajo sexual que tuvo lugar en Calcuta en 2001 y al que asistieron más de veinticinco mil trabajadoras sexuales a pesar de los intentos de los grupos contrarios al trabajo sexual de impedirlo.

Véase: D. Daich (2019), Tras las huellas de Ruth Mary Kelly: feminismos y prostitución en la Buenos Aires del siglo XX, Buenos Aires, Biblos. – V. Jenness (1990), "From sex as sin to sex as work: COYOTE and the reorganization of prostitution as a social problem", Social Problems, 37(3). – M. Lamas (2016), El fulgor de la noche: el comercio sexual en las calles de la Ciudad de México, Ciudad de México, Océano. – C. Leigh (1997), "Inventig sex work", en J. Nagle (ed.), Whores and Other Feminists, Londres, Routledge. – M. L. Maqueda Abreu (2009), Prostitución, feminismos y derecho penal, Granada, Comares.

DEBORAH DAICH

TRANS. Para considerar el abordaje de las categorías identitarias trans, travesti, transexual, transgénero, es necesario hacer mención a los ámbitos donde se sitúan estas categorías: algunos escenarios relevantes son los políticos, otros epistemológico-científicos que refieren a la constitución de la subjetivad trans, más el debate sobre el uso de los conceptos trans en el lenguaje y sus implicancias ontológicas. El marco conceptual es un eje que habitualmente se encuentra ausente, aunque guarda profundo compromiso político desde el uso de las categorías de géneros. En la versión de la teoría clásica de los conceptos, se considera habitualmente a los conceptos marcados por una definición cerrada. Este abordaje se encuentra cuestionado desde la filosofía del lenguaje, y se sitúa más recientemente la referencia a los conceptos en sus usos y contextos, por ejemplo, el término “travesti” en la Argentina es una categoría de política identitaria irreverente que tensiona los usos del lenguaje y tensiona el sistema sexo-género. Pero la conflictividad en los usos de los conceptos no se agota en los términos “travesti”, “trans”; también se extienden a todas las identidades sexo-genéricas ya que instala en el centro del sistema heterosexista la incómoda pregunta por la extensión de los conceptos hombre-mujer, que afectan tanto el lenguaje como el espectro político, científico, cultural y social que se adopta.

Sin embargo, algunas veces estas implicaciones son neutralizadas en la medida en que la pregunta por las identidades trans son leídas, encapsuladas, como constructos subjetivos de vivencias personales que no desestabilizan el núcleo de la diferencia de los sexos y la categoría de cisheterosexualidad en la trama de poder y privilegios. En torno a esta complejidad, la categoría de identidades autopercibidas se toma como una expresión abstracta, ahistórica, sin compromisos epistemológicos en el debate sobre las identidades cis, quedando intacto el sujeto soberano emergente de la diferencia sexual. Desde un ángulo distinto, y situando el concepto de autopercepción en las políticas identitarias, se trata de una categoría operativa al momento de explicar, narrar el proceso de subjetivación y expresión de las identidades, y cobra vigor en los Principios de Yogyakarta, estableciendo la relación entre identidad y expresión de género, reemplazando lo que otrora se sostenía como el sexo sentido. En esta misma línea, la Ley de Identidad de Género 26.743 en la Argentina adopta la misma descripción, señalando: “Se entiende por identidad de género a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo. Esto puede involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios farmacológicos, quirúrgicos

o de otra índole, siempre que ello sea libremente escogido. También incluye otras expresiones de género, como la vestimenta, el modo de hablar y los modales" (art. 2).

En este planteo, se entiende que las identidades de género se constituyen a partir del desarrollo personal, el acto en el lenguaje al narrar un presente donde la autoridad de la persona que sabe quién es, aunque haya sido socializada en otro género, y en este saber subjetivo tiene validez epistémica, y la constituye en la autoridad máxima para hablar de ella misma. Este acto de la autoridad del yo, donde las identidades trans emergen, establece una narrativa corporal, erótica, sexual, identitaria, afectiva y los modos de expresar el género. Este paso importante en las luchas trans marcó en 2012 un cambio fundamental de paradigma, porque a partir de un marco normativo se pueden disputar los sentidos en términos como "cambio de sexo", las intervenciones judiciales y la política criminal, las consultas psiquiatrizantes que permitan los cambios de documentación y las negociaciones con los médicos por tratamientos hormonales, todos aspectos de los paradigmas de patologización, criminalización y estigmatización. El término "trans" es utilizado a nivel mundial pero principalmente se adopta en los ámbitos de militancia norteamericanos como un término genérico en los años 80; para Susan Stryker (2017), "trans" "se convirtió en la forma taquigráfica de indicar la inclusión de muchas experiencias e identidades diversas arraigadas en el acto de atravesar, sin estancarse en luchas sobre etiquetas o conflictos enraizados en distintas formas de desmarcarse de las formas de género".

Este sentido de lo trans hace referencia a un conjunto de identidades travestis, transexuales, transgéneros, entre aquellas que se sitúan desmarcándose del modo en que fueron asignadas, nombradas al momento del nacimiento. Las identidades trans abarcan diferentes experiencias culturales, de expresión de los géneros, de corporización y subjetivación. En los recorridos de vida trans, mayormente el mismo acto donde la socialización de cualquier dato que se corra de las expectativas y los roles de géneros se encuentra atravesado por la sanción, prohibición, violencias que se instalan en un recorrido que involucra a las familias, las instituciones escolares, los ámbitos de salud pública, el espacio público; todo un dispositivo de control y disciplinamiento que obtura el desarrollo personal. El debate entre el activismo, la política y los ámbitos científicos está atravesado por aspectos de identidad personal, la socialización y la acción política de organizaciones sociales. Este enclave oscila entre el reconocimiento personal de la identidad, y el planteo político de las condiciones

de vida de las personas travestis-trans se constituye como grupo poblacional y un sujeto político que guarda una agenda de denuncias a las situaciones de discriminación, violencias, transfemicidios, travesticidios y, además, una agenda de promoción de los derechos de la diversidad que se constituye en un amplio espectro de planteos disidentes a las normas de géneros, los estereotipos y roles de géneros. Es así que la agenda política de las organizaciones sociales trans denuncia los recorridos de vida trans como una trama de violencias sociales que se inscriben en los modos en que se institucionalizan las violencias y la expulsión como prácticas principales. Las expresiones de las identidades trans se enmarcan con roles y estereotipos, y estas representaciones de los géneros se constituyen bajo características e inscripciones de masculinidades, feminidades, o no binaries, agénero, un amplio arco del sistema sexo-genérico. Pero en cada una de estas expresiones la posición política de las organizaciones sociales y los activismos trans recupera una posición distante de los mandatos cisheterosexistas. Paul Preciado (2019) expresa: “Como hombre trans me desidentifico de la masculinidad dominante y de su definición necropolítica. Nuestra mayor urgencia no es defender lo que somos (hombres o mujeres) sino rechazarlo, desidentificarnos de la coerción política que nos fuerza a desear la norma y a repetirla. Nuestra praxis productiva es desobedecer las normas de género y sexuales”.

Es decir, aun cuando las posiciones identitarias trans se encuentran atravesadas por un registro de experiencias generatistas, vinculadas al desarrollo personal fuera de las asignaciones y los mandatos recibidos, las expresiones de género son relaciones más amplias y complejas, históricamente conformadas, situadas en procesos de subjetivación de la sexualidad, la afectividad, un locus atravesado por narrativas sociales que expresan un proceso identitario amplio.

El planteo político de los activismos travestis-trans es reconocer las implicancias de estas expresiones en una realidad atravesada en torno al poder, la desigualdad estructural donde el Estado es un gran financiador de estas inequidades. La posición transfeminista no supone invertir esas jerarquías sino romperlas. La descentralización de las voces del imperio cisheterosexista son voces de resistencias travas-trans que se alían con otras, al demandar el reconocimiento de las voces originarias, sudakas, que son la intersección misma en el planteo decolonial, étnico, racial, clasista y de géneros. Este planteo es una agenda multiagencial y transversal donde el eje se expresa en la soberanía de los cuerpos frente a la violencia. En términos identitarios, las voces de las travestis luchan por una ciudadanía travesti, desarrollando proyectos políticos emancipatorios en

clave de disidencia sexual. En palabras de Lohana Berkins (citada por Raffo, 2004): “La identidad travesti para mí es la prueba viviente de que alguien que nace con una genitalidad se puede construir o autoconstruir con otra identidad. Eso es lo que para mí es el travestismo. Es una identidad propia, no les debemos nada a los varones por tener pito, ni nada a las mujeres por tener tetas y llamarnos Lohana, Marisol, Clarita, como sea. Yo creo que esto rompe de manera frontal esta dicotomía sexo-género, varón-mujer”.

La resistencia travesti a la cisheteronorma es una acción política por fuera del reconocimiento de la categoría sexo-género; el devenirse travesti tiene como origen el mandato heterosexista que nombra y designa cuerpos, estereotipos y roles de géneros como mandato fijo e inmutable. Bajo estas exigencias del sistema heterosexista, aquello que queda por fuera se sitúa en los márgenes, abyecto y nombrado como lo anormal, lo abominable, del orden de lo monstruoso. La identidad travesti se sitúa fuera de la estructura binaria y planta bandera política: “Reivindico mi derecho a ser un monstruo”, señala Susy Shock. Monstruo sin una subjetividad fija, un devenir de la socialización de lxs excluidxs, de la disidencia, la marginalidad de los territorios empobrecidos, y desde allí luchar. Fortalezas de las resistencias populares, luchas sociales frente a los abusos policiales, la violencia institucional, prácticas normativizadas con contenido moral. Abolir la matriz cisheterosexual no se basa solo en la restitución de derechos, la acción de políticas de las travestis sudakas también señala que el reformismo legal no resuelve el problema porque el Estado liberal no puede existir.

Así, las políticas identitarias de travestis y trans son proyectos imbricados de relaciones atravesadas por la desigualdad y la violencia estructural, teñidos de interpretaciones cis, de valoraciones establecidas en relatos patologizantes. La constitución de las subjetividades a partir de estas miradas se constituye desde la disidencia, sin la validación o valoración; es allí donde Preciado señala “esta proliferación de nuevos términos críticos resulta imprescindible: funciona como un disolvente de los lenguajes normativos, como un antídoto frente a las categorías dominantes. Por una parte, es necesario distanciarse de los lenguajes científico-técnicos, mercantiles y legales dominantes que forman el esqueleto cognitivo de la epistemología de la diferencia sexual y del capitalismo tecnopatriarcal. Por otra, es urgente inventar una nueva gramática que permita imaginar otra organización social de las formas de vida”.

Véase: Principios de Yogyakarta: principios sobre la aplicación de la legislación internacional de los derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género, Buenos Aires, Consejo de la Magistratura de la Ciudad de Buenos Aires-Jusbaires. – P. Preciado (2019), Un apartamento en Urano, Barcelona, Anagrama. – M. L. Raffo (2004), “Ciudadanías en construcción: un estudio sobre las organizaciones travestis en CABA”, entrevista a Lohana Berkins, 2 de julio. – S. Stryker (2017), Historia de lo trans, Madrid, Continta Me Tienes.

ALBA RUEDA

TRATA DE PERSONAS. La trata de personas, conceptualizada como tráfico hasta fines del siglo XX, consiste históricamente en el traslado internacional de personas con el fin de someterlas a la esclavitud o a la explotación sexual. En la legislación internacional actual, especialmente a partir de 2000, se distingue tráfico de trata, refiriéndose en el primer caso a delitos migratorios y en el segundo, a formas de explotación. Se incluyen nuevas acciones y fines para configurar esta última.

El tráfico de África hacia América, con fines de esclavitud y con destino a las tareas agrícolas y mineras y al trabajo doméstico, ascendió entre 1492 y 1870 a alrededor de once millones de personas. Mientras que, ya a fines del siglo XX, entre 1990 y 2000, más de treinta millones de mujeres adultas y niñas fueron traficadas solo desde y hacia el Sureste asiático con fines de prostitución (Chejter, 2001).

En América ya en los albores de la conquista española, desde fecha tan lejana como 1494, eran traídas en los barcos mujeres españolas prostituidas a fines de gratificar sexualmente a los tripulantes y luego a los soldados. Asimismo, seleccionaban y capturaban a mujeres originarias para el mismo propósito (Fainberg, 2010). En 1526, por dos cédulas reales emitidas en Granada, se autorizó el emplazamiento de los dos primeros prostíbulos legales en América, uno en Santo Domingo y otro en San Juan de Puerto Rico (Pigna, 2014). La organización de las “mancebías” españolas se replicó en la región (v. ABOLICIONISMO).

Es en el siglo XIX cuando esta explotación adquiere las formas de redes internacionales organizadas, formadas por proxenetas. En la Argentina, operaron la Millieux, francesa, y la Zwi Migdal, polaca. Se le llamaba “trata de blancas”.

Esta internacionalización del tráfico de mujeres aumenta cualitativamente a partir de la década de 1980, al compás de la nueva etapa del capitalismo que se ha designado como globalización, mundialización o neoliberalismo, y se convierte en uno de los negocios más lucrativos, con presencia en las economías legales y en los circuitos ilegales (Fontenla, 2011; Cobo, 2017).

Entre las características de esta fase, podemos señalar el mayor empobrecimiento de los países periféricos, debido a las políticas de ajuste impuestas por los países centrales y los organismos multilaterales de crédito

(FMI, Banco Mundial), la corrupción estatal, las grandes migraciones en busca de recursos para la sobrevivencia o huyendo de conflictos bélicos, las remesas que las personas migrantes envían a sus países de origen, la demanda de mano de obra barata por parte de los países centrales, la prostitución militarizada y el turismo sexual (Fontenla, 2011). Se conjugan aquí capitalismo, patriarcado y racismo, inseparables en esta etapa histórica, ya que interactúan reforzando la explotación, opresión y discriminación e imprimiéndoles distintas configuraciones (Fontenla, 2006).

En este contexto, se produce un aumento de gran magnitud de los trabajos precarios o en condiciones de servidumbre o esclavitud y, junto con ello, el desarrollo de una importante industria sexual, basada en la explotación sexual de las mujeres y niñas, la que se produce en los burdeles, en las calles, a domicilio, en "privados", por internet, en whiskerías, night clubs, centros eróticos, etc., y que incluye la pornografía.

Los procesos migratorios alimentan esta "industria" y las distintas formas de trata laboral y sexual. En América Latina hay países de origen, tránsito y destino. La trata se produce tanto dentro de la región como hacia Europa. La Argentina es receptora, sobre todo de los países limítrofes, pero también es lugar de origen y tránsito y existe trata interna.

Una investigación sobre la migración a la Argentina de mujeres dominicanas (OIM, 2003) –que refleja un modus operandi que, con algunas variaciones, se repite en otros países y en otras migraciones– muestra que la inmensa mayoría de ellas fueron captadas por un reclutador que se comprometió a pagarles el pasaje a la Argentina, tramitarles la documentación para residir en el país, conseguirles trabajo y abonarles un mes de alojamiento. Para ello, debieron garantizar el pago de la deuda resultante hipotecando a su favor una casa de su propiedad, que, en muchos casos, perdieron. Al llegar a destino, las llevaron directamente a un burdel o bien a una pensión, a la que no habían pagado el mes prometido. De esa manera, fueron acumulando deudas y la salida de la prostitución se hizo, en la mayor parte de los casos, imposible. La mayor migración dominicana se produjo entre 1995 y 2002, ya que el valor artificial del dólar en ese momento les permitía enviar dinero a su familia, lo que les aseguraba a estas últimas un mejor nivel de vida. Se calcula que de los 2,3 billones de dólares que República Dominicana recibe anualmente de remesas de sus ciudadanas y ciudadanos en el exterior (de todo el mundo), alrededor de 900.000 dólares provienen de la prostitución (Fontenla, 2011). Por su parte, el

75% de las mujeres explotadas en los burdeles en Alemania y el 80% en Italia y España (UNODC, 2010) son extranjeras provenientes de países pobres.

La trata de personas es un negocio que produce anualmente 150.000 millones de dólares, proveniente en su mayor parte de la explotación sexual de mujeres y niñas. Es un negocio que se organiza sobre sus cuerpos. Por su parte, la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) señala que la mitad de las víctimas de las distintas modalidades de trata son menores de dieciocho años, que las dos terceras partes de aquellas detectadas por las autoridades son mujeres, el 79% de ellas sometidas a explotación sexual seguido por 18% de casos con fines de explotación laboral, trabajos o servicios forzados (UNODC, 2009); en América Latina, el 66% son mujeres, el 13% niñas, el 12% hombres y el 9% niñas y niños. Respecto de la explotación sexual, los principales países de destino de víctimas de trata provenientes de Sudamérica son España, Italia, Portugal, Francia, Países Bajos, Alemania y Austria (UNODC, 2010). En la Argentina, según datos de la Procuraduría de Trata y Explotación Sexual (Protex), desde 2008 a 2019 recayeron 405 sentencias de la Justicia Federal en casos de trata, el 75,3% en trata para explotación sexual y el 23,7% para explotación laboral. Hubo en el mismo período 702 personas condenadas y 1.731 víctimas, siendo mujeres el 81,5% de estas últimas, aunque en el caso de trata con fines de explotación sexual ascienden al 100%. El 64,1% de las condenas fueron impuestas a hombres y el 2% del total a funcionarios públicos.

Respecto de qué se entiende por trata de personas, existe un debate alrededor de la eficacia jurídica del consentimiento prestado por las víctimas, que incide en las definiciones legales (tipificación de delitos), así como en la aplicación de políticas públicas.

El Código Penal Argentino, a partir de 2012 en que la ley 26.842 reformó a la 26.364, se basa en los tratados de DERECHOS HUMANOS (v.) que se describen más adelante y, en función de ello, la trata se define solo por las acciones que la configuran y por los fines que dichas acciones persiguen. El consentimiento dado por la víctima de la trata y explotación de personas no constituirá en ningún caso causal de eximición de responsabilidad penal, civil o administrativa de los autores, partícipes, cooperadores o instigadores (art. 2, ley 26.364, con la reforma de la ley 26.842). Por tanto, los medios comisivos que vician la voluntad no se tienen en cuenta para tipificar el delito en su figura base.

Las acciones típicas de este delito son captar, ofrecer, trasladar y recibir o acoger. El fin es la explotación, la que tiene lugar en los siguientes casos: a) cuando se redujere o mantuviere a una persona en condición de esclavitud o servidumbre, bajo cualquier modalidad; b) cuando se obligare a una persona a realizar trabajos o servicios forzados; c) cuando se promoviere, facilitare o comercializare la prostitución ajena o cualquier otra forma de oferta de servicios sexuales ajenos; d) cuando se promoviere, facilitare o comercializare la pornografía infantil o la realización de cualquier tipo de representación o espectáculo con dicho contenido; e) cuando se forzare a una persona al matrimonio o a cualquier tipo de unión de hecho, y f) cuando se promoviere, facilitare o comercializare la extracción forzosa o ilegítima de órganos, fluidos o tejidos humanos.

Captar es ganar la voluntad de alguien para que haga o no haga una cosa. Las formas de captación son variadas: enamoramiento, ofrecimiento de trabajo, presentar y propagandizar la prostitución como un trabajo como cualquier otro y un medio de ganar mucho dinero, darle una visión edulcorada de las condiciones que se le exigirán una vez en el prostíbulo, entre otros. No se requiere que haya engaño, violencia, fraude, abuso de una situación de vulnerabilidad, coacción, ofrecimiento de pagos a un tercero que tenga poder sobre la víctima, ni ninguna otra forma de coerción que vicie su voluntad. Este es un aspecto fundamental a tener en cuenta, que muestra que la asociación de la trata de personas con el secuestro o encierro no es inherente a la trata, sino agravante del delito. Ofrecer y trasladar son verbos que se definen por sí mismos. Algo más de precisión requieren las acciones de recibir o acoger, pues las interpretaciones jurisprudenciales tienden a considerarlas una acción continuada y, por tanto, encontrar a las víctimas en el lugar de explotación, es decir, cuando esta ya se haya consumado, es también trata de personas.

En 2000 se sancionó el Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente Mujeres y Niños, que complementa la Convención de Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional. Este protocolo introduce en la definición un tercer elemento: los medios comisivos, además de las acciones y los fines de explotación. La Convención y su Protocolo no están calificados por Naciones Unidas dentro del campo de los tratados de derechos humanos, sino como “cuestiones penales diversas”. Por tanto, su interpretación debe efectuarse en armonía con los instrumentos internacionales que pertenecen al ámbito de los derechos humanos y considerando siempre la primacía de estos, por lo cual deben primar las definiciones de estos últimos, que

son más favorables a los derechos de las víctimas.

Las acciones son captación, transporte, traslado y acogida-recepción de personas.

Los medios comisivos son los utilizados para la comisión del delito y que constituyen vicios que anulan o limitan seriamente el consentimiento de las víctimas, a saber, amenaza, uso de la fuerza u otras formas de coacción, rapto, fraude, engaño, abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad, la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra. De no probarse la concurrencia de ninguno de ellos, no existe delito, ya que habría mediado consentimiento de la víctima. Tratándose de niñas y niños, entendiendo por tales los menores de dieciocho años, no se requerirá la presencia de dichos “medios comisivos” para que haya delito: bastarán las acciones y los fines.

El fin es la explotación, que incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos.

La Convención contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus protocolos facultativos tienen como objetivo proteger las fronteras de los países.

En cambio, aquellas convenciones que consideran irrelevante el consentimiento de la víctima a los fines de configurar el delito y reparar a las personas afectadas son tratados de derechos humanos, entre ellos el Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena (ONU, 1949), la Convención sobre la Esclavitud de 1926, la Convención Complementaria sobre Abolición de la Esclavitud, la Trata de Esclavos y las Instituciones y Prácticas Análogas de 1956, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (ONU, 1979), que en su artículo 6 establece que los Estados partes tomarán todas las medidas apropiadas, incluso de carácter legislativo, para suprimir todas las formas de trata de mujeres y explotación de la prostitución de la mujer; la Convención Americana sobre Derechos Humanos, conocida como Pacto de San José de Costa Rica, de 1969, que en su artículo 6, inciso 10, prohíbe la trata de mujeres; la Convención sobre los Derechos del Niño del 20 de noviembre de 1989, que en el artículo 34, inciso B, prohíbe la explotación de niñas y niños en la prostitución u otras prácticas

ilegales; el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, que establece que los Estados deben garantizar a todas las personas un nivel de vida adecuado, alimentación, vestido, vivienda, educación y una mejora continua en sus condiciones de vida.

El primero de ellos, el Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena, sienta un principio fundamental. Dice en sus considerandos: “La prostitución y el mal que la acompaña, la trata de personas, son incompatibles con el valor y la dignidad de la persona humana y son contrarios al bienestar del individuo, de la familia y la comunidad”. En su articulado expresa claramente que el consentimiento de la víctima nunca se tendrá en cuenta para definir el delito. Este concepto informa todos los tratados de derechos humanos, ya que la dignidad, la libertad y la igualdad son fundamentos del orden jurídico y, por tanto, no son bienes jurídicos disponibles. Es un principio de derechos humanos que nadie puede consentir su propia explotación.

Esta controversia en el terreno jurídico alrededor de la relevancia del consentimiento de la víctima es parte de una lucha política en la que se dirime el control sobre el cuerpo de las mujeres, niñas y niños especialmente, así como la persistencia o eliminación de un negocio ilegal que produce miles de millones de dólares. La ley se juega en el campo de la política, es un producto del poder, pero es también un espacio de lucha social y política, y, por tanto, las relaciones de fuerzas de cada momento histórico influyen en sus definiciones (Bellotti, 2011).

La noción de consentimiento, tanto con relación al delito de trata de personas como a los delitos conexos, es decir, aquellos que constituyen el concepto de explotación, fue clave en el debate social y jurídico que precedió a la reforma de la ley contra la trata de personas de 2012. Su irrelevancia para tipificar los delitos surge de dichas discusiones, pero también de toda la jurisprudencia posterior. Un recorrido por la jurisprudencia de la Cámara Nacional de Casación Penal, recopilado por la Protex, nos conduce por estos derroteros, cuando se refiere, en varios casos, a que la trata de personas y delitos conexos “afecta gravemente la libertad y la dignidad de la víctima, que ha sido reducida a la condición de cosa u objeto comercial […] introduciéndola en el mercado de bienes y servicios”. Se trata, según esas sentencias, de la “esencia de lo humano, cuya propia explotación no puede ser consentida por el sujeto sin afectación de su condición de persona”. Por eso el delito tiene lugar “aunque mediare el

consentimiento de la víctima” (Cámara Nacional de Casación Penal, Sala III, causa F. C. R. 12009504/2012, “Díaz, Ramón Ángel s/recurso de casación”; ídem, Sala IV, causa F. S. A. 2699/2013, “Lamas, Marina del Valle y Teragui Héctor Nazareno, s/recurso de casación”, rta. 21/’5/2’15, reg. Nº 939/2014-4, entre otras).

El concepto de consentimiento es usado para legitimar la explotación en sus diversas formas, explotación que es mayoritariamente sexual y laboral. Hace abstracción de las condiciones de vida de las personas explotadas, de las desigualdades estructurales, de las privaciones económicas y culturales, del racismo, de la violencia, de la reducción a la condición de cosa, de una cultura que promueve la desigualdad social y sexual y la conversión de las mujeres en mercancía, todo ello en nombre de la libertad.

Por eso se requiere no solo la persecución penal de proxenetas y tratantes, sino también el efectivo reconocimiento a las víctimas de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, que les permita salir de su situación y formular su propio plan de vida. En ese sentido, tanto el Protocolo de Palermo como nuestra ley contra la trata de personas y la explotación contienen la recomendación (el primero) y la efectiva formulación (la segunda) de tales derechos (art. 6, ley 26.364, reformada por ley 26.842).

Por último, es necesario considerar que la enorme masa de dinero que fluye por los circuitos ilegales de la trata de personas es reconvertida (“lavada”) luego en los negocios legales y que estas enormes ganancias provienen, en el caso de la explotación sexual, del dinero de los prostituidores, que son los responsables primeros del funcionamiento de este sistema mafioso, dado que son quienes pagan para consumir cuerpos de mujeres y niñas prostituidas. Su sanción es un imperativo ético y político para poner fin a este sistema de explotación.

Véase: M. Bellotti (2011), “Prostitución y violencia de género: discursos que denuncian, discursos que legitiman”, Brujas, 37. – S. Chejter (dir.) (2001), La niñez prostituida: estudio sobre explotación sexual comercial infantil en la Argentina, Buenos Aires, Unicef. – R. Cobo (2017), La prostitución en el corazón del capitalismo, Madrid, Catarata. – M. H. Fainberg (2010), Prostitución, pornografía infantil y trata de personas, Buenos Aires, Ad Hoc. – M. Fontenla (2006), “Trata y tráfico de personas, especialmente

mujeres y niñas, para la prostitución" (ponencia), CAREF, CIPRE y DEDIHV; (2011), "Economía política de la prostitución: aportes para la discusión", Brujas, 37. – OIM (2003), Migración, prostitución y trata de mujeres dominicanas en la Argentina, Organización Internacional para las Migraciones Oficina Regional Zona Sur. – UNODC (2009), Trata de personas hacia Europa con fines de explotación sexual; (2010), Manual sobre la investigación del delito de trata de personas: guía de autoaprendizaje. – F. Pigna (2014), Mujeres tenían que ser, Buenos Aires, Booket.

MAGUI BELLOTTI

TRAVESTI. Dícese de la identidad de la persona que se autodetermina rompiendo la supuesta lógica de correspondencia sexo/género, que habiendo sido adjudicada a un sexo y género por su genitalidad al nacer, se construye en su propio género, visiblemente opuesto al adjudicado, cambiando su nombre, los pronombres que elige para sí, adoptando vestimenta no congruente con su género según los estándares de su contexto social, modos gestuales y modificaciones corporales, hormonas, cirugías para quitarse las mamas o para implantarlas.

No consideran las intervenciones de cambio de sexo (transexualización), sino que aceptan resignificarlo para aceptarlo y disfrutarlo. Es también el modo identitario para reconocerse en la diferencia de un colectivo que se desidentifica de “lo hombre” y “lo mujer” como únicas categorías subjetivas y colectivas inteligibles en este sistema sexo/género occidental/moderno. Dentro del sistema de pensamiento binario y heterocentrado, se les piensa como varones que visten de mujer y mujeres que visten de varón; este sistema de pensamiento es fruto de un exitoso proceso de colonización que se impuso desde el pensamiento occidental cristiano con mucha fuerza desde lo liminal entre el Medioevo y el modernismo, sin embargo, es mucho más complejo y tiene una historicidad mayor. En la Argentina, a fines del siglo XX (1990-1996) se establecieron movimientos de organización colectiva que fueron delineando la identidad travesti como identidad política; se conforman organizaciones, ATA será la primera, pero otras tres, ALITT, OTTRA y Futuro Trans, complejizan su accionar activista con estrategias que exceden la lucha en reacción a la violencia policial e institucional y avanzan con agendas propias a pensar, con las herramientas del feminismo y del campo de los derechos humanos, su propio “ser y estar” en el mundo. De ello da cuenta el nombre de la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti Transexual (ALITT), entendiendo lo travesti como identidad y luchando por ser incluidas en el concepto de ciudadanía. En 1995 participan activamente en el cabildeo para que la Convención Constituyente diera una Constitución a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires que incorporara como causal de discriminación a la “orientación sexual” para, inmediatamente, darse cuenta de que en rigor no era una categoría que las contemplara.

La categoría “identidad de género” viene en construcción desde 1955 a partir de que John Money hablara de gender roles, luego Robert Stoller retrabaja el término gender como social y psicológico y lo contrapone a sex, dándole entidad

biológica. Gender identity es introducido en el léxico profesional casi simultáneamente por Robert Stoller y Evelyn Hooker en 1960, y es popularizado por la prensa y traducido por los feminismos locales.

Este encuentro entre el feminismo local y el movimiento travesti será fructífero: apura la autorreflexión y la sobrevida de un colectivo con una expectativa de vida de treinta y dos años; Lohana Berkins (1965-2016), presidenta de ALITT, deja de subsistir de la prostitución y eso le da tiempo para participar del movimiento feminista y sus discusiones políticas. Lohana junto con Nadia Echazú (OTTRA) y Marlene Wayar (OTTRA-Futuro Trans) enfrentan este movimiento y el de DERECHOS HUMANOS (v.); para 2003-2004 sacan conclusiones en el ciclo de charlas “Cuerpos ineludibles”, organizado por el grupo feminista Ají de Pollo, que compilan y editan en un libro homónimo. Si se continúa entendiendo la experiencia humana en términos de binariedad hombre/mujer, el movimiento travesti se declara libre de esos límites heterocentrados y propone la autodeterminación en su construcción identitaria que se caracteriza por la contradicción entre la lectura social que se hace de estas personas al nacer, basada en su sexuación, y la autopercepción. En esa autopercepción hay, desde la niñez, una evolución según el contexto y su realidad léxica: el lenguaje construye la realidad y este es el campo de batalla para la comunidad travesti y para cada una de esas infancias que nacen en un contexto hostil que no las nombra, que no las comprende, que las denigra, las estigmatiza, patologiza y criminaliza. Cada infancia travesti debe enfrentar el miedo al rechazo familiar, el hostigamiento social y la búsqueda de aceptación; y en esa búsqueda de aceptación los discursos hegemónicos han sido de gran impacto con su objetivo de normar una subjetividad que se pretende libre para construirse en su mismidad, de frente a la oferta social de hacerlo de acuerdo con los estereotipos que fortalecen la idea binaria de la realidad humana y sus paradigmas de coherencia sexo-genérica, la masculinidad y feminidad constreñidas y las relaciones limitadas al amor romántico con fines de procreación. Futuro Trans afirma que nos debemos entender también desde lo estético, sobre todo en la infancia. Comprender la educación como tiempo/territorio para construirnos como un primer objeto de arte, un yo entendido también desde lo estético y de ahí hermoso para sí y que pueda ser apreciado por las demás personas; el derecho de la niñez a construirse con libertad escogiendo aquello que le dé plenitud y le acerque a la felicidad. A lo que los procesos pedagógicos hegemónicos apuntan es a una normativización cuyo objetivo es igualar para una sobreadaptación a las condiciones de un sistema basado en dinámicas de poder-despoder.

Lo travesti, ante esta punibilidad, elige construirse en sus propios términos. Lo travesti, con su lucha, impone el primer quiebre en la lógica lingüística imponiendo el uso del artículo femenino para las feminidades travestis y logra así mostrar la mala fe y la discriminación de quienes insisten en llamarles “el/los travesti/s”, sobre todo en la prensa. Se declaran ante la sociedad como una construcción subjetiva que tiene sus propias derivas, sin dejar de manifestarse en lo público y lo privado en su travestidad, por ejemplo, “ingresa a un local comercial segura y decidida desplegando toda su travestidad”, es decir, su “cualidad de” y su abstracto de cualidad es travestitud, por ejemplo, “le vio entrar y quedó prendada del joven tan espléndido en su travestitud”. El colectivo no se aviene a la categoría de travestismo; es una expresión mal empleada ya que alude a la práctica como una cuestión momentánea y casual o refiere a sustantivos que designan doctrinas, actitudes, escuelas o una profesión particular, como en el espectáculo, por ejemplo, “el actor había finalizado su montaje como La Monroe y miraba embelesado los logros alcanzados en su travestismo”. La travestitud, si bien ha sido, históricamente, un movimiento mucho más visible como “las travestis”, no debe entenderse en femenino ya que son extensos y conocidos los casos de masculinidades travestis. Por ejemplo, Juana de Arco, que, según los documentos, no fue quemada por hereje sino por sostener su travestidad: “Fue quemada viva como «idólatra, apóstata, hereje y recidiva», cargos y condena que la mismísima Universidad de París apoyó porque el origen divino del travestismo de la acusada, que lo consideraba un deber religioso, no podía entenderse sino como paganismo y herejía” (Evans, 2016); son muchos los casos a lo largo de la historia y muchos de ellos no salieron a la luz hasta el momento de la muerte, en autopsias, de seguro, bajo la prerrogativa de lo hombre de no ser observado en su masculinidad. En las pocas encuestas existentes el porcentaje es bajo, pero siempre hay masculinidades que se reconocen travestis.

“Travesti”, como cualquier vocablo, es una abstracción ficcional. Históricamente, el término proviene de lo teatral, donde, en la tradición europea, las mujeres tenían prohibido actuar y los personajes femeninos eran representados por jovencitos. Allí las travestis se refugiaron y encontraron un oficio y la posibilidad de ser ellas mismas; lograron, primero, distinguirse y, luego, destacarse y salirse de los papeles adjudicados. Así llegan al circo como bellezas y luego serán las vedettes. De ahí proviene la denominación “travesti” con la que comienzan a ser nombradas en los burdeles porteños. Luego, con la fuerte impronta criminalizante que les imprime el Estado nación, la búsqueda de una identidad argentina terminará con la expresa prohibición plasmada en

edictos policiales que las someten a encarcelamiento y multas.

En la década de 1990 el movimiento hace un fuerte hincapié para romper el lenguaje y exigir ser llamadas en femenino: se conquista imponiéndose a nivel popular y volviéndose el primer fracaso para los sectores conservadores, que aún hoy pretenden cuestionarlo. En 2005 se publica La gesta del nombre propio: informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina, basado en la primera encuesta realizada sobre la comunidad, libro coordinado por Lohana Berkins y Josefina Fernández, y que contó con la colaboración de Futuro Trans y MAL en el trabajo de encuestar a las compañeras y con el invaluable aporte de compañeras feministas organizadas en Ají de Pollo. Es el primer trabajo estadístico que revela cifras alarmantes sobre el colectivo, como el promedio de vida de treinta y dos años y la muerte por causas, todas, evitables. Se constituye en el primer trabajo de autoinvestigación en el que se intenta romper la distancia entre activismo y academia y gana autoridad para imponer el derecho de la comunidad a nominar sus propias percepciones. Sobre la violencia sistemática sufrida en más del 90% de las entrevistadas, dirá Berkins: “Es muy difícil intentar salir de la exclusión. No se ven las marcas que va dejando. Muchas podemos transitar, reflexionar sobre ellas, pero será algo que va a convivir con nosotras toda nuestra vida. Quien ha sido golpeada, maltratada, humillada, está marcada”.

Un punto de inflexión importante se logró a partir de que ALITT ganara en la Corte Suprema de Justicia de la Nación su litigio contra la Inspección General de Justicia. El fallo de la Corte no solo ordena que se le otorgue la personería jurídica sino que expresa: “La restauración definitiva del ideal democrático y republicano que plasmaron los constituyentes de 1853 y profundizaron los de 1994 convoca […] a la unidad nacional, en libertad, pero no a la uniformidad u homogeneidad. El sentido de la igualdad democrática y liberal es el del derecho a ser diferente, pero no puede confundirse nunca con la igualación, que es un ideal totalitario y por ello es, precisamente, la negación más completa del anterior, pues carece de todo sentido hablar del derecho a un trato igualitario si previamente se nos forzó a todos a ser iguales” (“Asociación Lucha por la Identidad Travesti-Transexual c/Inspección General de Justicia”, fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, 21 de noviembre de 2006, A. 2036. XL), y reconoce el estatuto cívico de las personas travestis y transexuales en tanto tales.

Futuro Trans se transforma en el nodo de pensamiento del bloque de

organizaciones que conforman con ALITT, referenciada por Lohana Berkins, y MAL, conducida por Diana Sacayán, y comienza a pensar la infancia, la territorialidad y la interseccionalidad. Estos temas emergen en el círculo Casa Caracol, con Maite Amaya al frente, en la ciudad de Córdoba, y se van perfilando como puntos esenciales a poner en análisis; la infancia y la etnicidad son temas que fortalecen la construcción de identidad subjetiva y colectiva. Estas categorías de análisis están sepultadas por la heterosexualidad obligatoria desde el lenguaje y la violencia, incluida la epistémica y la hermenéutica.

En la infancia, la familia, la escolaridad y las ciencias psi se ocupan de violentar la autodeterminación de cada quien de saber sobre sí e interpretarse. La etnicidad marca a la heterosexualidad obligatoria como una colonización más profunda que la político-económica y, de todas sus aristas, una de las más exitosas y enraizadas; en la actualidad podemos ver cómo se ha modificado de modo profundo la concepción sobre las distintas experiencias subjetivas. Hay escasos recursos que muestran este hecho, salvo el prolífico trabajo de las crónicas de los conquistadores que no tienen resguardo de su propia crueldad y hasta lo relatan con positividad; están veladas por su propia mirada y un objetivo político que justifique la conquista y ordene a los pueblos conquistados según su interés, pero nos dan una evidencia de que los pueblos que encontraron fueron prohibidos hasta de su lengua y religión, y no dejaron registros materiales que den cuenta de su cultura antes de la llegada de los colonizadores. De las reconstrucciones podemos afirmar que la diversidad de géneros era una realidad que tenía sus propias características de cultura en cultura, pero en todas se observó la existencia de, al menos, seis: hombres, mujeres, mujeres lesbianas, hombres maricas y lo que hoy relacionamos con transmasculinidades y transfeminidades. Se creó un perfil comunitario basado en la antropofagia y la sodomía al incursionar en el continente, para justificar la crueldad, ya instalada en Europa. Hay tres tipos de crónicas, las del poder militar, las de la Iglesia y las de lo civil: “Ciertos españoles hallaron en cierto rincón de una de las dichas provincias tres hombres vestidos en hábito de mujeres, a los cuales por solo aquello juzgaron ser de aquel pecado corrompidos [sodomía], y no por más probanza los echaron luego a los perros que llevaban, que los despedazaron y comieron vivos, como si fueron sus jueces” (Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias); para el caso militar, “así que, lo que he dicho desta gente en la isla y las comarcas, es muy público, y aun la tierra firme donde muchos destos indios e indias eran sodomitas, e se sabe que halla lo son muchos dellos” (Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias) y del ámbito civil como historiador: “En hábito real de mujer, a que no solamente en el traje, sino en

todo, salvo en parir no era hembra … (a) perreo Balboa a 50 putos que halló allí, y después quemó, informando primero de su abominable y sucio pecado conocida en la comarca esta victoria y justicia, le traían hombres de sodomia para que los matase" (Francisco López de Gómara, Historia general de las Indias). Estos documentos, junto con algunos restos materiales y los pictogramas, son una gran tarea pendiente para lecturas propias sobre la realidad de las disidencias sexo-genéricas en Abya Yala, y dan cuenta de la existencia de una idea de la realidad humana más compleja que la binaria occidental: entre otras, tenían sus roles sociales adjudicados de acuerdo con su estatuto social y capacidades, y el sentir era respetado por su contexto social, sobre la base de una performatividad no dependiente de las actuales tecnologías del género, sino simplemente por la autopercepción que conduce y guía el reconocimiento sociopolítico.

Con relación a esta historicidad de propia construcción es que el movimiento travesti se encuentra exigiendo muchas medidas de reconocimiento y redistribución por parte de la sociedad y los Estados, pero teniendo como prioridad la reparación, pues se plantea como una comunidad víctima de genocidio y crímenes de lesa humanidad con fundamento en la ley penal internacional y en las distintas normativas y pactos internacionales y nacionales. Dice la ley penal internacional en el Estatuto de Roma: "Artículo 6: Genocidio. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo". Aquí se vuelve exigencia una hermenéutica de la letra que se aplica para el presente texto como para el de crímenes de lesa humanidad. Este ejercicio es referido al término "grupo", entendiendo a la comunidad travesti comprendida en el concepto y la requisitoria de la ley toda vez que lo travesti se puede entender como grupo por cuestión de género, porque no solo las personas se entienden de esta manera a sí mismas, sino que el cuerpo social lo entiende así. Esto último se refleja en las normativas infrapenales que les persiguen, en general, entendidas como "que vistan ropas contrarias a su sexo" y lo entiende así el cuerpo social que les nombra, identificando a estas personas como un grupo específico, esto se traduce también en la prensa: "travestis versus vecinos", y en numerosos trabajos académicos de

las diferentes carreras humanistas, médicas, psiquiátricas y jurídicas, como el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación referido anteriormente. Entonces, es un grupo unido por su identidad de género y por las condiciones de existencia a que ella les expone, de ahí es que proponen la categoría “identicidio” por su especificidad.

Se detalla a continuación el análisis de cada uno de los actos mencionados por el Estatuto de Roma respecto del genocidio.

a) Matanza de miembros del grupo: esto se viene observando con sistematicidad por parte de las fuerzas de seguridad organizadas desde el Estado de forma no explícita; dado que se carece de poder para exigir investigaciones, solo se cuenta con un caso testigo levantado por Amnistía Internacional, “Vanesa Lorena Ledesma versus Policía de la provincia de Córdoba”. También dan cuenta de esta situación los numerosos casos de travesticidios que tampoco son investigados y quedan impunes en un alto porcentaje, contándose con un primer caso investigado: el del travesticidio de Diana Amancay Sacayán, en el que, además, se consigue que la Justicia lo entienda en su especificidad. En imbricada relación, ambos tipos son causantes de que el promedio de vida travesti sea de treinta y dos años y marcan tanto la responsabilidad Estatal como la social.

b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo: ello no solo se demuestra con el promedio de vida de treinta y dos años; sus causas son múltiples; devienen de las malas condiciones de encarcelamiento y la situación de prostitución que las somete a largas jornadas de exposición al frío, mala alimentación y malas condiciones de vivienda, exposición al contagio de VIH, tuberculosis y otras enfermedades que no necesariamente tiene riesgo de muerte, pero a las que la negación de asistencia sanitaria torna mortales.

c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial: la persecución policial sistemática y la sujeción a condiciones insalubres de alojamiento en las cárceles, la negación de servicios de salud, la negación de medicación y tratamientos médicos prescriptos, la negación al derecho de escolarización, la negación a darles la contención disponible a niñas y niños en situación de abandono, la creación de causas penales sin fundamento legal, la falta de todo resguardo frente a la situación de prostitución, entre otros indicadores, marca cómo son sometidas a condiciones de existencia degradantes que determinan el señalado promedio de vida.

d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo: han sido insistentes las medidas tendientes a someter a las personas a procedimientos de esterilización con su consentimiento para lograr algún reconocimiento legal, como también la transexualización obligatoria.

e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo: en este punto también es necesario un ejercicio hermenéutico, pues hay que entender que la infancia travesti es trasladada por violencia familiar y abandono de la familia heterosexual a la situación de calle, donde, por fuerza, van a ser obligadas a trasladarse de modo generalizado a zonas de prostitución y en horarios establecidos para ello que, en general, son nocturnos.

Respecto de los crímenes de lesa humanidad, la fundamentación se reitera. Reza el artículo 7: “Crímenes de lesa humanidad. 1. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por crimen de lesa humanidad cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque: a) asesinato; b) exterminio; c) esclavitud; d) deportación o traslado forzoso de población; e) encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional; f) tortura; g) violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada o cualquier otra forma de violencia sexual de gravedad comparable; h) persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte; i) desaparición forzada de personas; j) el crimen de apartheid; k) otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física”.

Vamos a aclarar a continuación solo aquellos ítems no contemplados en el artículo 6 sobre genocidio: a) asesinato; b) exterminio: el promedio de vida de treinta y dos años es prueba flagrante del exterminio de la comunidad travesti, cuando en la Argentina el promedio de vida general de la población es de setenta y siete años y va en aumento, sobre todo si los motivos son los crímenes cometidos tanto por las fuerzas de seguridad como por la sociedad civil, problemas de salud evitables y sin riesgos para el resto de la población, negación del derecho a la asistencia médica y suicidios; c) esclavitud: se conocen

numerosos casos de esclavitud en centros clandestinos de trata de personas; d) deportación o traslado forzoso de población: ídem punto e) en el artículo 6 sobre genocidio; e) encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional: aquí se observa que las normativas son de carácter infrapenal e inconstitucional y contrarias al ordenamiento legal interno; recordamos que la República Argentina es abolicionista en prostitución y su único bien jurídico a tutelar es la persona en situación de prostitución, que es siempre la penalizada y a la que, además, se le crean causas penales sin prueba y sin debido proceso, siendo los jueces en primera instancia a los que son sometidas los comisarios policiales no habilitados para función jurídica alguna; f) tortura: tanto en los casos institucionalizados como en los casos civiles se demuestra y justifica la especificidad del crimen de odio como travesticidio; g) violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada o cualquier otra forma de violencia sexual de gravedad comparable son comunes a todos los relatos del ítem abuso policial, las violaciones por personal policial y carcelario, el sometimiento a prostitución con otros presos en comisarías y cárceles, más allá de entender que, teniendo en cuenta que su condición de abandono es entre los 8 y los 13 años de edad, la prostitución es forzada para poder sobrevivir; h) persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte: la persecución está mayormente fundada en una cuestión de género, pero intervienen también cuestiones religiosas, morales, políticas, raciales y culturales; i) desaparición forzada de personas: en el caso de las desapariciones tampoco hay investigación y, por tanto, no queda registro, siendo esto más complejo puesto que las únicas personas habilitadas para iniciar un proceso son los familiares; j) el crimen de apartheid: aquí hay que hacer otro ejercicio hermenéutico para comprender que ser arrojadas a la prostitución implica que deben restringir sus movimientos al de las zonas rojas y solo en los horarios nocturnos, siendo también altamente condicionada la oferta de alojamiento para dormir y esconderse durante el día, y como no está habilitado el transporte público, se deben limitar al traslado en autos de alquiler o taxis; k) otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física: están explicados en varios puntos, pero sobre todo en la violencia institucional en el ámbito de las fuerzas de seguridad, la salud y la educación.

Con este sucinto análisis se da cuenta que de modo explícito la comunidad travesti es víctima de crímenes de genocidio y lesa humanidad, que su condición es de una carencia tal que es una deuda enfrentar esta discusión para la que no cuenta con ningún tipo de apoyo político y económico sobre todo, ni consenso social, por lo que el exterminio viene siendo ampliamente exitoso. Afirmo en numerosos textos y presentaciones públicas que la razón de que continuemos existiendo se debe, básicamente, a que continuamos naciendo y algunas, de forma excepcional, sobrevivimos.

Véase: L. Berkins y J. Fernández (2005), La gesta del nombre propio: informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina, Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo. – A. Evans (2015), "Juana de Arco: travesti y herética", en Brujería y contracultura gay, Barcelona, Descontrol; (2016), Brujería y contracultura gay, Barcelona, Descontrol. – www.amnesty.org.

MARLENE WAYAR

U

UTOPÍA FEMINISTA. Las utopías feministas se encuadran dentro del utopismo tanto por pertenecer a este género literario como por el contenido de su pensamiento. El concepto de utopía, que etimológicamente significa “no lugar”, ha variado a lo largo de la historia y según las necesidades sociales.

En las utopías, consideradas como género literario (v. TEORÍA Y CRÍTICA LITERARIAS FEMINISTAS), se supone que la naturaleza humana es maleable para lo mejor. Así ocurre en las utopías clásicas como la República de Platón, la Utopía de Tomás Moro, La Ciudad del Sol de Tommaso de Campanella, La ciudad de las damas de Christine de Pizan, y en el pensamiento de los socialismos utópicos del conde de Saint-Simon, Robert Owen y Charles Fourier. En estos casos suele hablarse de eutopías, que etimológicamente designa “el buen lugar”, “el lugar de la felicidad”, ya que conciben comunidades perfectas. Pero aunque compartan la idea de la flexibilidad humana, hay utopías que muestran la manipulación para lo peor, en cuyo caso se habla de distopías, lugares de desorden.

Habitualmente se distinguen las diversas utopías, en tanto formas del género literario, del pensamiento utópico o utopismo, entendido como pensamiento creativo y crítico, que tanto proyecta mundos sociales alternativos como descripciones de la naturaleza humana y su historia, u ofrece posibilidades tecnológicas imaginadas. La capacidad imaginativa del pensamiento utópico parte de la crítica de una realidad hostil y busca proponer la forma de cambiar esas condiciones de existencia, por ejemplo, la desigualdad social, la explotación económica o la represión sexual.

Aunque difícilmente se puedan tratar en forma aislada, las características del pensamiento utópico son: 1) ser crítico de la realidad social; 2) actuar como motivación para el cambio; 3) ser intencional (intenciones relacionadas con la convivencia social); 4) tener capacidad imaginativa; 5) seguir un método, y 6) ser transgresor.

El pensamiento utópico es una forma de crítica social que al proyectar mundos alternativos ayuda a relativizar el presente y, al explorar alternativas concretas y posibilidades realizables, puede conducir a cambios efectivos en la sociedad, aun cuando se presente en formas de distopía. Así, el pensamiento utópico actúa como motivador, como motor de cambios. Max Horkheimer señaló la

intencionalidad como nota distintiva del pensamiento utópico, pero otros autores consideran que lo que mejor lo define no es la intención, sino el método utópico, y es a propósito de esta característica como se aprecia el papel que juega la imaginación. Así la forma específicamente utópica es una experimentación mental de posibilidades. El método utópico pertenece al campo de la teoría y la especulación, y consiste, en un sentido no tradicional, no en el conocimiento de lo que existe, sino en el ejercicio de un juego de las posibles ampliaciones de la realidad. Pero es a partir de la consideración del entrelazamiento de la crítica, la imaginación y el método como aparece la última característica enumerada: la transgresión, que diferencia al pensamiento utópico del discurso crítico teórico, sea científico o filosófico. En el pensamiento utópico la transgresión se plantea como norma, porque la comprensión profunda de la realidad social se logra por medio de un distanciamiento y una transgresión del statu quo, como consecuencia de la instancia crítica. Aunque, según se ha señalado, la crítica utópica es ideológica porque llega a criticarse a sí misma.

Como ejemplo de utopismo feminista, y no como una utopía en tanto género, debemos señalar la obra precursora de Flora Tristán La unión obrera, de 1843, su manifiesto político. En cambio, la genealogía de las utopías feministas se remonta a la Edad Media, época cuando se dio la “querella de las mujeres”, disputa intelectual en la que intervinieron tanto mujeres como varones. Fue Christine de Pizan, la más conocida de las escritoras laicas de esa época, la primera feminista de lengua francesa que escribió también La ciudad de las mujeres (1405), una ciudad utópica que sería el espacio de las palabras, por ese tiempo vedadas a las mujeres. En La ciudad de las mujeres, estas se destacan por sus posiciones y por su cultura. Así, por ejemplo, la reina combate, pero en su tiempo libre estudia latín y griego. Uno de los aportes fundamentales de la obra es afirmar que la subordinación de la mujer al varón es de carácter social y no determinada por la fisiología del cuerpo de la mujer, tal como se sostenía. Es decir que los contenidos negativos que le atribuían los filósofos eran pura construcción, discurso y, por lo tanto, modificables. Este fue uno de los debates de las “querellas” que Christine de Pizan nos legó en su Ciudad.

Las teóricas feministas contemporáneas revalorizaron el sentido del pensamiento utópico, retomaron características tradicionales de la utopía y rechazaron las que consideraban que no coincidían con el estado de la teoría o habían sido histórica o socialmente superadas. El marco en el que se inscribe el concepto de utopía usado por las feministas se deriva en gran medida de los estudios del significado y la construcción de la subjetividad que se produjeron a partir de los

movimientos posestructuralistas y posmodernistas.

Si comparamos las características señaladas de utopía con las del pensamiento feminista, se observa que comparten la forma literaria como medio de expresión, el carácter transgresor, el sentido de la crítica que se dirige, en este caso, a la sociedad patriarcal, al sistema jerárquico de roles sociales y sexuales, y a las oposiciones bipolares que conlleva. A su vez, los escritos feministas comparten con el pensamiento utópico una visión positiva de la imaginación.

Sin embargo, a pesar de las coincidencias, difieren en cuanto al planteamiento de una sociedad perfecta y a la necesidad de la concepción de un plan predeterminado. Porque la idea misma de perfección y el establecimiento de planes predeterminados, al poseer criterios cerrados, tienden a soluciones esencialistas, ocluyendo la posibilidad de cambios o contramarchas. En conexión con lo anterior, se puede señalar que hay pensadoras feministas que desde el campo de la filosofía o de las ciencias sociales, al emplear el pensamiento utópico, abren nuevos espacios conceptuales que posibilitan proyectos de emancipación con un enfoque abierto.

Hay teóricas feministas que han propuesto sociedades posibles, pero todavía inexistentes, por tal razón se las puede considerar utopías, aunque más precisamente son formas de pensamiento utópico más que utopías de género literario. Es así como Gioconda Espina (1991) analiza el papel de las mujeres y de las esferas de la producción, la reproducción, la sexualidad y la socialización en las propuestas feministas de Kate Millett, Betty Friedan, Juliet Mitchell, Shulamith Firestone y Christiane Oliver, entre otras. Y siguiendo el mismo criterio Consuelo Meza Márquez (2000) analiza la obra de algunas narradoras mexicanas: María Luisa Mendoza, Ángeles Mastretta, Silvia Molina y María Luisa Puga.

En otro extremo de la obra de Christine de Pizan, en cuanto a tiempo y concepción, se encuentra en la actualidad la utopía feminista de Ursula K. Le Guin, Los desposeídos: una utopía ambigua. Ambas son distintas respuestas a diferentes contextos históricos.

La novela de Le Guin "toma en consideración la ambigüedad de diversos tipos y a niveles diferentes. Tiene ella dos caras […] en el sentido de que presenta al lector dos sistemas sociopolíticos […] dos sistemas de valores (uno anarquista y otro fundado en la propiedad) […] y dos principios a los cuales obedecer

(individuo y sociedad). Y también en su conclusión es ambigua porque no resuelve las tensiones que estas dobles realidades inducen” (AA.VV., 1997). Le Guin está lejos de la utopía clásica donde los conflictos son resueltos y las contradicciones, superadas.

Véase: AA.VV. (1997), dossier “La narrativa utópica en Ursula K. Le Guin”, El Rodaballo, 6 (7). – G. Espina (1991), La función de las mujeres en las utopías, Ciudad de México, DEMAC. – C. Meza Márquez (2000), La utopía feminista: quehacer literario de cuatro narradoras mexicanas contemporáneas, Ciudad de México, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Universidad de Colima.

ANA MARÍA BACH

V

VIOLACIÓN. Media un abismo entre la concepción medieval de la violación como afrenta al honor masculino de los familiares de las víctimas y las nociones de autonomía y derechos de las mujeres abiertas por el feminismo en el curso del siglo XX.

El concepto de violación aparece en códigos penales de diversas épocas y países y muestra que en todos ellos fue definido desde una perspectiva masculina. A modo de ejemplo, si bien el Código Penal argentino está inspirado en el Código de Baviera de 1813, el más liberal de su tiempo, las leyes sobre delitos sexuales procedían de fuentes mucho más conservadoras, las Partidas de Alfonso el Sabio del siglo XIII, donde puede leerse: “Robando algún ome alguna mujer biuda de buena fama o virgen o casada, o religiosa o yaciendo con alguna de ellas por fuerza, si fuera provado en juicio debe morir por ende” (Garona, 1971). Según la concepción medieval de la violación, lo que está en juego es la honra de los miembros varones de una familia: el padre, los hermanos, el marido, es decir, el derecho a disponer o apropiarse de una mujer en oposición a quienes no tienen legalmente ese derecho. Por lo tanto, la voluntad, el deseo, la libertad de la mujer se ignoran. No se reconoce su existencia.

Cuestionadas por su anacronismo por los movimientos feministas de la segunda ola de los años 70, se inicia un proceso de reformas legales en casi todos los países incluida la Argentina (la reforma del Código Penal argentino, del capítulo correspondiente a los llamados hoy delitos contra la integridad sexual, tuvo lugar en 1999).

Desde una perspectiva sociológica, las violaciones deben ser pensadas y conceptualizadas como una de las formas de la violencia contra las mujeres, que incluye entre otras la explotación sexual, los acosos sexuales, la pornografía, nuevas formas de acoso sexual a través de las nuevas tecnologías. Tal como lo expresa la socióloga inglesa Jalna Hanmer (1981): lo que importa no son tanto las formas en las que la violencia contra las mujeres se ejerce, sino el objetivo de esas violencias, que no es otro que compeler o constreñir a las mujeres a comportarse, o a no comportarse, de determinadas maneras. Puede implicar uso de la fuerza, o bien la amenaza de usarla. La amenaza está en un extremo, y en el otro, la muerte.

Desde la perspectiva feminista la violencia contra las mujeres es pensada en el marco de la subordinación de las mujeres en todos los planos de la vida social,

cultural, la división sexual del trabajo, la subordinación económica, la división entre las actividades productivas y reproductivas, así como la ideología que sostiene esa subordinación. Las violencias son estrategias para mantener a las mujeres en su lugar de subordinación. En esta línea los principales ejes del poder sexista son el control sobre los cuerpos, la sexualidad y la reproducción.

Tanto en la esfera privada como en la esfera pública, la internalización de los valores patriarcales lleva al deseo de poseer y controlar a las mujeres, sus cuerpos, hasta el extremo mismo de la muerte. No se trata del dominio y control solo a nivel de las relaciones interpersonales. Se trata de un orden social-sexual y de género que limita la libertad y la autonomía de las mujeres y es, por lo tanto, un problema social y político, un problema de desigualdad, de injusticia, de ciudadanía y DERECHOS HUMANOS (v.).

¿Qué relación hay entre las definiciones jurídicas y las definiciones de las ciencias sociales? ¿Qué relación hay entre estas definiciones y las vivencias y experiencias de las víctimas?

Está claro que no es lo mismo una definición sociológica, antropológica u otra, que una definición jurídica. Desde las ciencias sociales hay mayor libertad que en el derecho, que reclama criterios más precisos de clasificación y de tipificación, sobre todo por el rol que tiene el derecho penal que en estos casos tiene que valorar el daño y la pena.

La construcción de un campo teórico y los efectos que esto tiene sobre un posible campo de intervención (social, jurídica) exige definiciones diferentes. Pero es aquí donde las feministas introducen una nueva dimensión, la dimensión de la experiencia de las mujeres.

El aporte central de los movimientos feministas, aun con diferentes enfoques teórico-filosóficos sobre las violaciones, ha sido mostrar las contradicciones o diferencias entre las vivencias o experiencias de violencia sexual de las víctimas –en este caso, víctimas de violaciones– y cómo estas se plasman en las definiciones del derecho. No podemos dejar de reconocer el efecto de verdad que tienen las definiciones jurídicas que las convierte en hegemónicas, de modo que si las experiencias de las víctimas no se adecuan a esas definiciones, si sus relatos de las experiencias de violencia sexual vividas no se adecuan a los cánones jurídicos, entonces no existen para la ley. Una de las luchas más importantes del feminismo fue justamente ampliar, cambiar, introducir otras

dimensiones a las tipificaciones jurídicas de las violaciones.

De acuerdo con Katherine Barlett, “hacer derecho como feminista significa mirar debajo de la superficie del derecho para identificar las implicancias genéricas de las reglas y los supuestos subyacentes en ellas e insistir en la aplicación de reglas que no perpetúen la subordinación de las mujeres”.

El eje en lo pragmático se refleja en las críticas que las feministas hacen al derecho, origen que deriva en parte de la experiencia de abogadas feministas que litigaban en defensa de los derechos de las mujeres, como de investigaciones y teorizaciones provenientes de las ciencias sociales –investigaciones sociológicas, etnográficas, testimonios, autobiografías– y los aprendizajes de los movimientos feministas, la experiencia de los grupos de concientización –metodología usual en los años 80 y 90– y desde muchas otras vías, que aportaron las evidencias acerca de la distancia entre las normativas y la experiencia de las mujeres, cuando no la ausencia de normativas para áreas significativas de sus vidas, en especial en el ámbito privado, en el que se producen gran parte de las violaciones a los derechos de las mujeres.

El desarrollo y la puesta en práctica de métodos legales feministas buscaron incluir en el derecho la perspectiva de las mujeres para incorporar lo que los métodos más tradicionales ocultan. Para Barlett, es en el terreno procesal donde se pueden cuestionar y socavar las convenciones legales dominantes y desarrollar convenciones alternativas que tomen en cuenta de una mejor manera las experiencias y necesidades de las mujeres.

Son numerosas las autoras feministas que consideran fundamentales las cuestiones prácticas, y con ello se refieren a la interpretación de las normas y a los procedimientos judiciales. Remarcan que es en estas cuestiones donde se dirime la posibilidad de cambios legales, porque es en esos procesos donde se determina qué es, o no, relevante, y cómo se construye la “verdad jurídica”, qué hechos se seleccionan, o se descartan, qué testimonios se valoran, cuáles se desechan.

Es en el terreno procesal donde se pueden cuestionar y socavar las convenciones legales dominantes y desarrollar convenciones alternativas que tomen en cuenta de una mejor manera las experiencias y necesidades de las mujeres.

Hasta aquí se han destacado las coincidencias entre quienes tienen diferentes

enfoques, desde los enfoques reformistas liberales y los socialistas hasta los críticos legales feministas.

Sin embargo también existen diferencias. Una diferencia relevante se relaciona con el lugar que se le otorga a la dimensión sexual. ¿Es solo violencia? ¿Cuál es la especificidad de la dimensión sexual en estas prácticas? Para algunas autoras las violaciones son un mero ejercicio de poder; para otras lo fundamental es la dimensión sexual, acentuando que es un ejercicio de poder, pero de "poder sexual", lo que no es igual a cualquier otro ejercicio de poder.

Desde una perspectiva jurídica, este debate se traduce en la confrontación entre considerar las violaciones como un atentado a la integridad personal o como un atentado a la integridad sexual.

La desexualización de la violación, al definirla como una violencia contra la persona, sustrae la especificidad de esta práctica de violencia y el rol de la diferencia sexual y sus implicancias para los distintos géneros. A nivel teórico-filosófico, el debate pasa por lo que se conoce como feminismo de la igualdad versus feminismo de la diferencia.

Otro tema que divide aguas también es si la violación debe mantenerse como un delito de instancia privada (que solo la víctima puede denunciar) o debe ser considerado un delito público (debate solo aplicable para personas adultas). En otras palabras, se discute si la denuncia es un derecho o una obligación. No es el caso de niñas, niños o adolescentes, para quienes las normativas establecen la obligatoriedad de la denuncia. En estos casos tanto quienes tienen roles en la función pública como toda persona adulta que conoce una situación de abuso sexual tiene obligación de hacer la denuncia.

Tamar Pitch (2003) plantea cuestiones teóricas relacionadas con la llamada política de las mujeres en una búsqueda por contribuir a expandir los ámbitos de autonomía individual y de libertad, y analizar de qué modo el derecho regula la relación entre los sexos, y cómo se entiende la sexualidad desde la perspectiva jurídica. Retoma el concepto de derecho sexuado de Lia Cigarini (1995) –la libertad de las mujeres, la inviolabilidad del cuerpo y nuevas formas políticas– criticando las ideas caras al reformismo liberal de que es posible –con adecuadas reformas– lograr la neutralidad e imparcialidad del derecho.

El derecho sexuado surge de las experiencias de las mujeres y se enfrenta con la

cultura jurídica tradicional y con los enfoques de igualdad formal que ignoran la diferencia sexual.

El derecho sexuado no se construye con nuevas normas sino a través de los procesos judiciales, porque es en la práctica judicial donde se establecen las relaciones significativas entre las abogadas y las mujeres que demandan.

Es en el proceso judicial como instrumento donde se pueden producir nuevas normas, normas autónomas. El proceso es el momento en el que las mujeres hacen valer sus propios valores, que se contraponen a las normas existentes.

El proceso es un momento institucional, el lugar donde se enfrentan los valores de mujeres y varones, y en la medida en que las mujeres logran imponer sus valores comienzan a resquebrajar el orden monosexuado masculino.

Pitch y Cigarini consideran fundamental el concepto "inviolabilidad del cuerpo femenino" y lo piensan con relación a las violaciones y también al aborto. La idea de inviolabilidad del cuerpo femenino quiere romper con la idea de la propiedad del cuerpo. Una consigna feminista de los años 70 era "Mi cuerpo es mío", reivindicada hoy por distintos sectores del movimiento de mujeres pero también muy discutida desde distintas posturas. El concepto de inviolabilidad no tiene nada que ver con la idea de propiedad del cuerpo. La idea de soberanía rompe la idea dicotómica de cuerpo y mente. Para Pitch, concebir a la persona como propietaria de su cuerpo solo da respuestas en términos de propiedad.

Pitch trata, por un lado, de escapar de la alternativa entre la igualdad como asimilación a un estándar que, aunque neutral en apariencia, está definido en términos masculinos, por otro, de la del reconocimiento de la diferencia sexual que implica protección y discriminación.

La "generización" del sujeto legal (es decir, el derecho sexuado), la generización de lo simbólico y de la cultura en general son un intento de superar la encrucijada entre una perspectiva de igualdad que lleva a la neutralidad y un reconocimiento de la diferencia sexual que implica otras políticas legales.

Véase: K. Barlett (1990), "Feminist legal methods", Harvard Law Review, 103(4). – L. Cigarini (1995), La política del deseo, Barcelona, Ucaria-Antrazyt. – J. I. Garona (1971), "El delito de violación", en J. L. Bolado,

Violación, estupro y abuso deshonesto, Buenos Aires, Lerner. – J. Hanmer (1981), “Violencia y control social de las mujeres”, Feminist Issues, 1(2). – T. Pitch (2003), Un derecho para dos: la construcción de género, sexo y sexualidad, Madrid, Trotta.

SILVIA CHEJTER

VIOLENCIA ESTRUCTURAL Y VIOLENCIA DE GÉNERO. Las razones de la violencia, la subordinación de género, sus derivaciones y expresiones en problemáticas diversas de nuestra sociedad y cultura requieren una conceptualización y análisis desde aspectos claramente estructurales atendiendo a las formas de organización del sistema y estructura social y política. Esto define un marco, pero además un enfoque que rompe con toda posibilidad de circunscribir la violencia a aspectos puntuales o particulares y la ubica en las raíces sociales, atendiendo a las formas en que la sociedad se organiza y estructura desde un sistema capitalista y patriarcal. Pero, además, recupera las implicancias de esa estructuración en la economía, la cultura y la vida cotidiana de las personas.

La revisión del patriarcado, el androcentrismo y el colonialismo como matrices ideológicas que naturalizan la desigualdad en las relaciones de género debe considerar el capitalismo y, en particular, la noción de propiedad privada, que se expresa en lógicas binarias y asimétricas reproductoras de relaciones sociales.

La violencia contra la mujer, tal como plantea la Convención de Belém do Pará de 1994, "debe entenderse [como] cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado", y traza una mirada amplia y compleja que instala una necesidad de comprensión del asunto en términos globales. Comprender la violencia como problema estructural involucra la necesidad de recuperar aquellas causas vinculadas con la organización social, económica, política y cultural, y además comprender los mecanismos de cómo se sostiene desde la trama capitalista y patriarcal una condición particular de clase y género que produce la subordinación de las mujeres y cuerpos feminizados-disidentes, donde el sexismo se vuelve una noción clave.

El sexismo en cuanto discurso afirma la superior condición del hombre, de lo masculino, respecto de lo femenino, aduciendo razones de naturaleza, y engloba, en su concepción, ideas, formas de hacer las cosas, hábitos, símbolos, permisos sociales, lenguajes, actitudes; todas ellas involucran respecto de las mujeres una condición de "discriminada". Este concepto podríamos vincularlo al de racismo; por ejemplo, la subordinación de las mujeres con relación a lo social, lo cultural, económico, político, remite a una lectura que rompe con cuestiones binarias, como la remisión de la violencia al ámbito privado, doméstico, de lo invisible. En cuanto a estas categorías, será clave ver los aportes respecto de género y

educación de Graciela Morgade (2001), quien, al abordar la cuestión con relación a la educación, contribuye a la mirada de los procesos de reproducción de la violencia. En tal sentido entonces, la mirada sobre la subordinación de clase y género, pero además de etnia, etaria, racial, identidad sexual, entre otros, señala la necesidad de incluir los anclajes de esa subordinación en aquellas relaciones de poder asimétricas que se expresan en cada una de las áreas señaladas (economía, cultura, organización social, entre otras) y en esa mirada del poder se vuelve clave la noción de género. Aquí debemos señalar la importancia de los aportes que se han planteado en los últimos treinta años, cuando Celia Amorós (1985) y su influencia en la década de 1990 contribuyeron a la lectura en torno a los debates de género y la discriminación articulada a procesos sociales, entre otros temas. Pero tendremos que considerar la visión dinámica respecto de estos debates vigentes, donde las relaciones de género se redefinen en la sociedad y en sus instituciones, observando que no son estables sino dinámicas y se van modificando con relación a diversos cambios sociales, lo cual las vincula a una condición histórico-social. Esta problemática –la subordinación de género–, que toma cuerpo atendiendo a relaciones de poder asimétricas hacia las mujeres y LGBTIQ+, se torna necesaria como una clave que muestra desde qué marcos se han naturalizado en el sistema social y político organizadores que operan sostenidos por mecanismos normativos, legislativos e institucionales, pero además afirmados en pautas culturales, costumbres, formas de expresión y de lenguajes, prácticas y representaciones sociales, trama que a la hora de comprender la violencia operan como coordenadas para su lectura. Estos procesos reproducidos sistemáticamente implican la construcción de un habitus –en términos de Pierre Bourdieu (1985, 1995)– de clase, pero también de género, que construye prácticas y representaciones sociales con contenidos de subordinación. Consideramos importante el concepto de habitus ya que es una noción que nace de la voluntad de recordar que, junto con la norma, existen otros principios organizadores de las prácticas. Sin embargo, no solo se puede aludir a organizadores de las prácticas; habrá que considerar, además, el estado de autoevidencia que opera a la hora de comprender instituciones sociales como el patriarcado, y la misma violencia. Esta cuestión, que muestra instituciones construidas a instancia humana como inmodificables y ajenas a la propia realidad, instala como persistentes cuestiones que pueden ser intervenidas a los fines de modificar la mirada de la misma violencia, para lo que es necesario comprender esa noción de habitus en tanto construcción, la historia que se vincula a la realidad de las mujeres y LGBTIQ+, y el mundo social, económico, cultural y político.

En estos términos deberemos además considerar, a la hora de la lectura de la violencia de género como cuestión estructural, los tránsitos que se plantearon entre una visión de violencia como cuestión privada y los debates respecto de lo público/privado que transversalizan esta problemática. Respecto de público/privado sugerimos leer Rabotnikof (1998) y los criterios a los que alude para trazar esta distinción. La importancia de comprender, para estudiar la violencia de género, la noción de mundo público y privado es central en tanto fortalece el reconocimiento del sexismo como elemento que discrimina a las mujeres, privándolas de los distintos aspectos que se mueven en el mundo público y, por otra parte, en tanto su cuestionamiento es un elemento propio del feminismo. En esta comprensión la categoría de interseccionalidad planteada por la CEDAW (2010) se torna en un concepto básico para entender el alcance de las obligaciones generales de los Estados ya que la discriminación de la mujer por motivos de sexo y género está unida de manera indivisible a otros factores que la afectan, como la raza, el origen étnico, la religión o las creencias, la salud, el estatus, la edad, la clase, la casta, las sexualidades y la identidad de género. Pero, además, vincula los alcances de esta categoría con aquellas que explican condiciones de ordenamiento social que operan para sostener la desigualdad, elemento clave para observar el problema de la violencia (Viveros Vigoya, 2016).

La construcción histórica de estas nociones como claves para mirar lo estructural y las interseccionalidades. A fines de los años 60 y en los 70, solo las organizaciones feministas abordaron el flagelo de la violencia contra las mujeres a través de la descripción, testimonios y organización de espacios para su tratamiento y asistencia. El lema "lo personal es político", utilizado en la década de 1960 por el feminismo radical, fue puesto como título en un artículo de Carol Hanisch que se publicó en 1970 en Nueva York. En él, en un contexto histórico de luchas y transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales, se pone de relieve la dimensión política de aquello que se venía significando en términos excluyentes: lo personal versus lo político. Dice Hanisch (1970): "Una de las primeras cosas que descubrimos, en estos grupos, es que los problemas personales son problemas políticos. No hay soluciones personales por el momento. Solo hay acción colectiva para una solución colectiva". Y en esta línea Alda Facio et al. (2013) refieren que este lema puso de relieve que las experiencias personales de discriminación, violencias, exclusión están relacionadas con un sistema político de opresión, que es el patriarcado.

El patriarcado es significado como sistema político, sociohistórico, económico, simbólico y cultural, cuya base material en la que se asienta radica en la sujeción, la apropiación y el control de los cuerpos, las sexualidades, la fuerza de trabajo productiva y reproductiva, dentro y fuera del hogar de las mujeres por medios "pacíficos" o mediante el uso de la violencia. El patriarcado conlleva un pacto interclasista entre varones, es anterior al capitalismo, atraviesa las culturas y el conjunto de todas las estructuras sociales. Los debates feministas acerca del lugar del patriarcado en la producción de las desigualdades han sido claves para la comprensión de esta problemática. Véase las contribuciones en estos debates en los años 80 y 90 de Shulamith Firestone, Heidi Hartmann, Gayle (Paul) Rubin, Gerda Lerner, Carole Pateman, Kate Millett, Celia Amorós, entre tantas otras.

En la década de 1980, el tratamiento de la violencia de género se extendió a nivel mundial a través de las organizaciones de mujeres. A lo largo de este proceso, y por las luchas feministas, se fueron creando instrumentos jurídicos internacionales, los cuales progresivamente se acercaban a esta realidad. En 1979 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la CEDAW, que entró en vigencia en 1981, la cual incorpora a las mujeres en la esfera de los DERECHOS HUMANOS (v.), aunque no aborda de manera directa la violencia. En 1980 se celebra en Copenhague la Conferencia Mundial del Decenio de las Naciones Unidas en la cual se adopta la resolución referida a "la mujer maltratada y la violencia en la familia".

En la década de 1990, las Naciones Unidas reconoce este flagelo y en 1993, en la Conferencia Internacional sobre Derechos Humanos celebrada en Viena, aprueba la declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, abordando de manera específica su definición y la responsabilidad de los Estados en su eliminación. En 1994 se aprueba la Convención Interamericana sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (conocida como Belém do Pará, lugar donde se celebró), creada por la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) de la OEA. Estos instrumentos implicaron un gran avance en el reconocimiento de la violencia en términos de relaciones desiguales de poder, como una violación a los derechos humanos y un problema que trasciende el ámbito exclusivo del hogar, de las relaciones familiares e interpersonales donde han estado circunscriptas de manera exclusiva las mujeres y las problemáticas de género. Por lo tanto, al ubicar la violencia de género en la esfera pública, se la incorpora dentro del campo de la justicia y de las políticas públicas, apareciendo el Estado como uno de los actores responsables, en un doble sentido: como lugar

de producción-reproducción de las violencias y también como uno de los lugares para su erradicación. La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, reconoce en su informe la violencia contra las mujeres como violación a sus derechos humanos (párrafo 224).

En la Argentina, la violencia contra la mujer se visibilizó a partir del asesinato de Alicia Muñiz en 1988 en manos de su pareja, el famoso boxeador Carlos Monzón. Este homicidio hoy se puede caratular como femicidio. El caso tomó estado público, posibilitando hacer visible esta realidad hasta entonces naturalizada y oculta tras los muros de lo denominado vida privada.

También, en el país, como en el resto del mundo, a partir de las luchas feministas, en 1994 se aprueba la ley nacional de "protección contra la violencia familiar" y posteriormente leyes provinciales. En 1996 el Estado suscribe a la Convención de Belém do Pará. Finalmente, en 2009 se sanciona la ley nacional 26.485 de "Protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales", la cual está en consonancia con la Convención, a la que los Estados provinciales deben adecuarse. Numerosas universidades nacionales, en el marco de su artículo 11 inciso 3d, han creado protocolos de actuación. Se ha conformado en 2015 una Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias, hoy inscripta en el marco del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN).

Muchas son las formas que se han utilizado y se utilizan aún para nombrar la violencia; así, se nombra a violencia doméstica, violencia familiar, violencia contra las mujeres, violencia de género, distinguiendo que no son sinónimos, sino que refieren a perspectivas, espacios, sujetos, relaciones diferentes, aunque pueden estar entrecruzadas. Como crítica, la nominación doméstica o familiar invisibiliza a las mujeres y niñas y excluye otros ámbitos en los que se presenta el problema. La denominación "violencia contra la mujer" desdibuja su origen estructural y la violencia de género puede parecer que afecta por igual a mujeres y varones. En el texto de Raquel Osborne (2009) surge como alternativa la noción de violencia masculina contra las mujeres, identificando la dirección y lxs agresorxs.

La denominación violencia contra las mujeres (VCM) y violencia basada en género (VBG) o violencia contra las mujeres a razón de género (VCMG) expresan los debates que se vienen dando en diferentes ámbitos.

Marcela Lagarde (2006) opta por el término “violencia de género en contra de las mujeres, derivada de la subalternidad social y la subordinación política de género que nos abarcan como género”, haciendo visibles las asimetrías estructurales en dicha relación.

Se vienen ampliando las nociones a partir de los debates con relación a la violencia de género y las nuevas masculinidades. Luis Bonino (2008) la denomina “violencia de género” ejercida por los varones, también se refiere a la “violencia masculina contra las mujeres”. Este autor y otrxs exponen los debates y procesos que se vienen dando en relación con la construcción de la masculinidad y su vinculación con las violencias. Desde el Observatorio de Género, en el marco de la elaboración del informe de travesticidio/transfemicidio en la Argentina, Blas Radi y Alejandra Sardá-Chandiramani (2016) retoman la definición de “violencia transfóbica” como “una forma de violencia de género, impulsada por el deseo de castigar a quienes se considera que desafían las normas de género” (res. 7/19: 2011, Consejo de Derechos Humanos de la ONU). Estas denominaciones se incorporan en los debates acerca de la violencia de género producida por el patriarcado heteronormativo.

Las estructuras de opresión como el patriarcado, el capitalismo, la heteronormatividad, el colonialismo, entre otras, confluyen y se articulan en cada persona y comunidad profundizando las desigualdades y subordinaciones (sexo-genérica, de raza, clase, entre otras).

Este análisis multidimensional y complejo ha sido abonado por conceptos como el de interseccionalidad aportado por Kimberlé Williams Crenshaw (1991), o Marcela Lagarde (2006) y Mara Viveros Vigoya (2016), cuando se hace referencia a la simultaneidad y confluencia de diversas formas de violencia ligadas a diversas formas de opresión social para quienes quedan fuera de la categoría cis, blanca, urbana, heterosexual, clase media, occidental, entre otras.

En 2012, se sanciona la ley 26.791, que modifica el artículo 8 del Código Penal argentino incorporando el femicidio como figura penal agravante del homicidio, “por razones de género o a la orientación sexual, identidad de género o su expresión”, incorporación que otros países latinoamericanos también han realizado (Costa Rica, México, Chile, Salvador, Guatemala, Nicaragua y Perú). La palabra “femicidio” fue utilizada por Diana Russell en 1976 para nombrar “el asesinato de las mujeres por ser mujeres”, en el Primer Tribunal de Crímenes

contra la Mujer organizado por mujeres en Bélgica. Lo definió como “el extremo continuum de terror” que conlleva una amplia variedad de abusos, violaciones, golpizas, acoso, operaciones innecesarias, heterosexualidad, esterilización y maternidad forzada. La feminista mexicana Marcela Lagarde (2006) refiere que “en castellano femicidio es una voz homóloga a homicidio y solo significa homicidio de mujeres. Por eso, para diferenciarlo, preferí la voz feminicidio y denominar así al conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres y que, estos fuesen identificados como crímenes de lesa humanidad”. Crímenes que, como plantea Rita Segato (2013), “conforman un sistema de comunicación […] un lenguaje […] la lengua del feminicidio utiliza el significante cuerpo femenino […], que también significa territorio”. En el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Bogotá en julio de 1981 se declaró colectivamente el 25 de noviembre como Día Internacional de la No Violencia contra la Mujer. La fecha fue escogida en memoria del brutal asesinato de las tres hermanas Mirabal (Patria, Minerva y María Teresa), perpetrado en 1960 en la República Dominicana, por la dictadura de Rafael Trujillo (1930-1961).

Las violencias de género emergen de una estructura desigual de poder, donde las diferentes formas de opresión se manifiestan especialmente sobre los cuerpos feminizados.

Los movimientos feministas y LGBTIQ+ han logrado visibilizar los múltiples tipos, dimensiones y espacios en los que se expresa la violencia patriarcal, así como también desarrollan acciones que permitan trabajar sobre las desigualdades que encarnan múltiples atravesamientos de clase, raza, edad, procedencia, nacionalidad, identidad, la interseccionalidad (Viveros Vigoya, 2016).

La ley nacional 26.485, de “protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales”, constituye uno de los marcos normativos en los que se reconoce a los diferentes tipos de violencia (física, psicológica, simbólica, sexual, económica y patrimonial, acoso callejero y política) y los distintos ámbitos en los cuales se generan y reproducen las violencias (laboral, institucional, doméstica, contra la libertad reproductiva, obstétrica, mediática y pública política) que requieren de visibilidad, estudio y políticas que las transformen.

Recuperamos algunos conceptos a modo de ejemplos que nos permitan mirar y analizar los diferentes ámbitos en los que se produce y reproduce la violencia. La violencia institucional es la que realizan lxs funcionarixs, profesionales, personal y agentes pertenecientes a cualquier órgano, ente o institución pública que tenga como fin retardar, obstaculizar o impedir que las mujeres tengan acceso a las políticas públicas y ejerzan los derechos previsto en la ley.

La violencia contra la libertad reproductiva y la violencia obstétrica son las que permiten visibilizar los atentados para el ejercicio de los derechos sexuales y (no) reproductivos. En cuanto a la primera, "todas las acciones u omisiones provenientes del personal de instituciones públicas o privadas de atención de la salud, o de cualquier particular como cónyuges, concubinos, convivientes, progenitores, familiares, empleadores/as, entre otros, que vulneren el derecho de las mujeres a decidir libre y responsablemente el número de embarazos o el intervalo entre los nacimientos" (González y Yanes, 2013) y de conformidad con la ley 25.673, de "creación del programa nacional de salud sexual y procreación responsable".

Respecto de la violencia obstétrica, es "un conjunto de prácticas que degrada, intimida y oprime a las mujeres y las niñas en el ámbito de la atención en salud reproductiva y de manera mucho más intensa, en el período del embarazo, parto y postparto", que produce el poder obstétrico en cuanto forma de disciplinamiento (Ramírez Arguedas, 2014). Constituye una forma de violencia cuando se lleva adelante con la intervención de los operadores de salud (públicos o privados) y puede implicar el ejercicio de violencia institucional contra las mujeres (Gherardi, 2016), aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales (ley 25.929). Silvia Federici (2010) la describe como la forma en la que, durante la transición del feudalismo al capitalismo, las mujeres fueron desterradas de sus propios cuerpos, como constituyente de cuerpos ajenos. Esa ajenidad colabora con las dificultades para detener la reproducción de la violencia.

Los feminismos y colectivos de mujeres organizadas problematizaron los modos de parir actuales visibilizando y luchando por los derechos que tienen las mujeres a elegir la forma de transitar el proceso de maternidad, así como los de sus familias y recién nacidas/os con relación a la atención sanitaria. En este sentido es necesario garantizar el poder de decisión de la persona gestante sobre

su propio cuerpo, el respeto a los tiempos fisiológicos, a la cultura, a la creencia con relación al proceso de embarazo, parto y posparto, así como incluir la anticoncepción, el aborto y la menopausia.

La violencia se presenta cuando no se proporciona a las mujeres y cuerpos gestantes la información adecuada en términos claros y lenguaje comprensible por parte del personal de salud respecto de las decisiones que se van tomando en el transcurso del trabajo del embarazo, parto, posparto, aborto. En 2014 la OMS difundió una declaración para la “Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud”. El CEVI recomendó entonces a los Estados “adoptar disposiciones que penalicen la violencia obstétrica”, entre otros marcos normativos.

La violencia mediática contra las mujeres y los cuerpos feminizados, según lo expresado por la ley 26.485, refiere a la “publicación o difusión de mensajes e imágenes estereotipados a través de cualquier medio masivo de comunicación, que de manera directa o indirecta promueva la explotación de mujeres o sus imágenes, injurie, difame, discrimine, deshonre, humille o atente contra la dignidad de las mujeres, como así también la utilización de mujeres, adolescentes y niñas en mensajes e imágenes pornográficas, legitimando la desigualdad de trato o construya patrones socioculturales reproductores de la desigualdad o generadores de violencia contra las mujeres”.

“Los medios no solo reflejan la realidad, sino que la construyen al mismo tiempo que construyen las subjetividades de mujeres y varones, imbricadas con lógicas de clase y de género. Los medios masivos de comunicación son en sí mismos actores que reproducen las noticias diarias, mientras que al mismo tiempo también son parte de la construcción del discurso social” (Gherardi, 2016).

Así como las anteriores, la violencia mediática se presenta a través de lo que denominamos violencia simbólica, que incluye el trato deshumanizado, grosero, burlón, discriminatorio, humillante, en el que se reproducen patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos en los que se transmite y reproduce dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales, naturalizando la subordinación de las mujeres o cuerpos disidentes. La violencia simbólica no se ejerce directamente, sino que consiste en la imposición cultural de sujetos dominantes hacia sujetos dominados, mediante la naturalización del dominio y las jerarquías, así como de los roles y estereotipos de género.

Las diversas expresiones y ámbitos en los que se reconocen las violencias dan cuenta de las luchas feministas a lo largo de la historia y presentes en la actualidad, produciendo lecturas y modos de nombrar que den existencia a esta realidad, pero se encuentran pendientes, entre otros, la incorporación en las normativas y políticas públicas, la violencia política y la feminización de la pobreza. Los debates y las luchas por los derechos humanos a una vida libre de violencias y discriminaciones sigue siendo una deuda social de nuestra sociedad y del Estado.

Véase: C. Amorós (1985), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos. – L. Bonino (2008), Hombres y violencia de género: más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo, Madrid, Ministerio de la Igualdad. – P. Bourdieu (1985), "Los ritos de institución y la fuerza de la representación", en ¿Qué significa hablar?, Madrid, Akal; (1995), Cosas dichas, Buenos Aires, Gedisa. – K. W. Crenshaw (1991), Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, Stanford, Law Review. – A. Facio et al. (2013), ¿Por qué lo personal es político? Dialogo virtuales feministas, JASSS Mesoamérica. – S. Federici (2010), El calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de Sueños. – N. Gherardi (2016), Otras formas de violencia contra las mujeres que reconocer, nombrar y visibilizar, Santiago de Chile, Cepal. – P. González y A. Yanes (2013), Violencia contra las mujeres, "el que calla otorga", Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. – C. Hanisch (1970), "The Personal Is Political", Notes from the Second Year: Women's Liberation, traducción en www.diariofemenino.com.ar. – M. Lagarde (2006), Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres, Ciudad de México, UNAM. – G. Morgade (2001), Aprender a ser mujer, aprender a ser varón: relaciones de género y educación, Buenos Aires, Novedades Educativas. – R. Osborne (2009), Apuntes sobre la violencia de género, Barcelona, Bellaterra. – N. Rabotnikof (1998), "Público/privado", Debate Feminista, 18. – B. Radi y A. Sardá-Chandiramani (2016), "Travesticidio/transfemicidio: coordenadas para pensar los crímenes de travestis y mujeres trans en Argentina", publicación del Observatorio de Género, www.aacademica.org. – G. Ramírez Arguedas (2014), "La violencia obstétrica: propuesta conceptual a partir de la experiencia costarricense", Cuadernos de Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe, 11(1). – D. Russell y R. Harmes (2006),

Feminicidio: una perspectiva global, Ciudad de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. – R. Segato (2013), La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, Buenos Aires, Tinta Limón. – M. Viveros Vigoya (2016), "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", Debate Feminista, 52.

ALEJANDRA DOMÍNGUEZ – GABRIELA ROTONDI – ALICIA SOLDEVILA

VIOLENCIA LABORAL. La Oficina de Asesoramiento sobre Violencia Laboral (OVAL), dependiente del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Argentina, la define así: "Toda acción, omisión o comportamiento, destinado a provocar, directa o indirectamente, daño físico, psicológico o moral a un trabajador o trabajadora, sea como amenaza o acción consumada. La misma incluye violencia de género, acoso psicológico, moral y sexual en el trabajo, y puede provenir de niveles jerárquicos superiores, del mismo rango o inferiores".

Se considera que esta violencia puede ser ejercida en acciones u omisiones, tanto en forma directa o indirecta. En su forma indirecta puede afectar a toda persona, si bien suele presentarse en mayor medida hacia mujeres y niñez, especialmente en situaciones de precarización laboral. Asimismo, se aplica en la violación de las normativas que hacen a las condiciones y medio ambiente de trabajo, que en estos casos también cuenta, en la Argentina, con la Ley de Higiene y Seguridad en el Trabajo (19.587), fundamentalmente su artículo 4 y su decreto reglamentario 351/79. En forma directa, puede producirse en cualquier ámbito de trabajo y en cualquier tipo de lugar laboral en que se desempeñe una persona, siendo las mujeres y las diversidades sexuales y de géneros las más afectadas.

Constituye también violencia laboral en forma directa e indirecta la desigualdad salarial. La reiteración de esa brecha entre varones y mujeres es una situación no resuelta hasta la actualidad.

Al comienzo de los sistemas de producción capitalista de fines del siglo XIX e inicios del XX, los salarios de las obreras no sobrepasaban, la mayoría de las veces, la mitad de los salarios de los varones. En general eran contratadas para tareas no calificadas, y por ello resultaba más barata la fuerza del trabajo de las mujeres y de la niñez. Esta tendencia de diferenciación salarial en perjuicio de las mujeres continúa reiterándose, sobre todo en las más jóvenes. Todavía se suele justificar al considerarse que el salario de la mujer es suplementario en la familia, sosteniendo así que los varones son sus proveedores. A ello debe sumarse que aún recurrentemente las mujeres cumplen una doble jornada laboral, dada por la división sexual del trabajo y la falta de políticas públicas de cuidado, las cuales continúan, en general, considerándose responsabilidad de la mujer.

Uno de los elementos principales que caracteriza a esta violencia es la existencia

de abuso de poder ejercido por una de las partes en detrimento de la otra. Es decir, el aprovechamiento de la posición de poder para someter al otro, como por ejemplo el sometimiento constante y agraviante ejercido por un superior jerárquico sobre un subalterno.

La división del trabajo entre las mujeres y los varones forma parte de la división social del trabajo. La actual estructuración de la división sexual de trabajo, asalariado/trabajo doméstico, fábrica-oficina/familia, se desarrolló y cobró visibilidad con el capitalismo y se la debe analizar desde la perspectiva de género como parte de otras relaciones de poder. La sociedad está dividida en clases con intereses contrapuestos y en ese sentido lxs trabajadorxs analizan la relación clase-género y la doble opresión de las mujeres para resignificar la historia, la cultura, etc.

Las mujeres fueron admitidas en el entorno laboral en condiciones desiguales. Desde un comienzo tuvieron menor salario, tanto por falta de formación como de experiencia; además de la oposición de los varones a que ellas ocuparan los sitios que consideraban de ellos. De ese modo, la sociedad patriarcal determinó el rol que debían tener las mujeres en la familia. Esas relaciones de género determinaron y condicionaron su relación capital-trabajo.

La violencia laboral tiene distintas formas en las que se suele llevar adelante agresión física; acoso sexual, psicológico o moral; trabajo solitario y estrés. La agresión física es toda conducta que, directa o indirectamente, esté dirigida a ocasionar un daño físico sobre el trabajador o la trabajadora. El acoso sexual es toda conducta o comentario en forma reiterada o no con connotación sexual basada en el poder, no consentida por quien la recibe. La violencia psicológica o moral se reconoce por las consecuencias y daños resultantes de la violencia no física. Comprende además el amedrentamiento, que suele ser citado en las demandas laborales por ser un comportamiento ofensivo de un miembro del personal que, mediante actos revanchistas, crueles, malintencionados o humillantes, busca debilitar la condición de otrx trabajador o trabajadora, o de un grupo de trabajadorxs. Respecto del trabajo solitario, se observa un aumento en todo el mundo del número de personas que trabajan solas, originado por la creciente automatización de los procesos laborales, la subcontratación de tareas, el teletrabajo, el trabajo en redes (incrementado durante la crisis sanitaria mundial de 2020) y también las nuevas formas de empleo independiente. Ese trabajo individual tiene como efecto exponer a lxs trabajadorxs a situaciones de vulnerabilidad particular. En cuanto al estrés, implica estar sometido a fuertes

influencias externas de factores psicosociales condicionantes, lo cual produce un desajuste en la persona y su entorno. Las presiones sociales y profesionales, el aumento de responsabilidades, etc., son sobrecargas psicofísicas que obligan al organismo a poner en marcha mecanismos biológicos y fisiológicos para la adaptación y defensa de las agresiones de esa realidad. Alteran su dinámica profesional y laboral en forma temporal y a veces por períodos prolongados, que obligan a licencias o reconstrucción o largos tratamientos psicológicos.

Con el nacimiento de la industrialización del sistema capitalista ya referido, entre los siglos XIX y XX, las principales industrias de entonces de la Argentina incrementaron sus capitales con la explotación principalmente de mujeres y niñxs, hasta que las luchas de ellas lograron la ley 5.291, que reglamentó el trabajo de mujeres y menores y aminoró esa violencia laboral e inhumana.

En la Argentina existen leyes provinciales y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires sobre violencia laboral para las personas que trabajan en el Estado, pero no existe una ley específica de violencia laboral para aquellas que desarrollan sus actividades en el ámbito privado. Este problema rebasa las fronteras de los países, los ámbitos de trabajo y las categorías profesionales.

Téngase en cuenta que, dada esta carencia para el ámbito laboral privado, en los casos en que lxs trabajadorxs han recurrido a los Tribunales de Trabajo, estos han ido conformando una jurisprudencia laboral significativa sobre la temática. En numerosas denuncias se suele asimilar y vincular la violencia laboral con la discriminación, aplicando la ley 23.592 (de septiembre de 1988), junto con los artículos 17, 172, 178, 182 y concordantes de la Ley de Contrato de Trabajo 20.744; incluso con la Constitución de la Nación Argentina, en su artículo 14 bis, que señala entre sus garantías para la clase trabajadora “igual remuneración por igual tarea”. Además, con la referencia de la reforma constitucional de 1994, en la cual se incorporaron convenciones internacionales en el artículo 75, inciso 22, en especial la Convención sobre la Eliminación de Toda Forma de Discriminación contra la Mujer, de diciembre de 1979, con la mención en particular de sus artículos 2, 10, 11 y concordantes, así como también artículos concordantes de otros tratados internacionales.

Suele citarse la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer de Belém do Pará, del 9 de junio de 1994, que afirma que la violencia contra la mujer constituye una violación de los DERECHOS HUMANOS (v.) y las libertades fundamentales, como también es

una ofensa a la dignidad humana y una manifestación de las relaciones de poder, históricamente desiguales entre mujeres y varones.

Inspirados en esta última Convención, con su basamento, en la Argentina se dictó la Ley sobre Violencia contra las Mujeres 26.485 el 11 de marzo de 2009, Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres en los Ámbitos en que Desarrollen sus Relaciones Interpersonales.

Al continuar sin una ley específica para los contratos privados, coordinar la violencia laboral con discriminación es en realidad el escalón inicial y de gran influencia sobre las relaciones humanas que se establecen en una organización laboral, cualquiera sea el grado de distinción a que se someten los grupos vulnerables de la población, cuando pretenden acceder al empleo o dentro de él quieren realizar cualquier acción tendiente a un mejoramiento de sus condiciones de trabajo. Específicamente, las discriminaciones son frecuentemente por motivo de sexo, raza, color de la piel, edad, estado de salud, procedencia social, origen nacional, creencia religiosa, convicciones políticas, orientación sexual diferente y otros lesivos a la dignidad humana, y crean un clima hostil y contraproducente por el enrarecimiento de las relaciones personales. También se observa cuando hay desigualdad de oportunidades, inequidad salarial, preferencias por grupos o por personas, la llamada discriminación positiva y otras manifestaciones de desconocimiento de cualidades y competencia en el ejercicio del trabajo.

Habitualmente, sin dejar de mencionar las normas jurídicas anteriormente citadas, ante la discriminación se recurre en la actualidad a la ley 26.485 en su artículo 6, inciso c, que define la violencia laboral contra las mujeres como “aquella que discrimina a las mujeres en los ámbitos de trabajo públicos o privados y que obstaculiza su acceso al empleo, contratación, ascenso, estabilidad o permanencia en el mismo, exigiendo requisitos sobre estado civil, maternidad, edad, apariencia física o la realización de test de embarazo. Constituye también violencia contra las mujeres en el ámbito laboral quebrantar el derecho de igual remuneración por igual tarea o función. Asimismo, incluye el hostigamiento psicológico en forma sistemática sobre una determinada trabajadora con el fin de lograr su exclusión laboral”.

La OIT es un organismo especializado de las Naciones Unidas que se ocupa de los asuntos relativos al trabajo y las relaciones laborales, desde 1919. Tiene su sede en Ginebra. Está integrada por 187 países, con la representación de

gobiernos, empleadorxs y trabajadorxs. Los convenios que son aprobados allí, cuando son ratificados por el país miembro, resultan un instrumento jurídico, una normativa internacional obligatoria, que establece principios y derechos básicos en el trabajo. Desde 2015 su Consejo de Administración elaboró una serie de informes a sus miembros sobre la necesidad de la confección de una convención sobre la violencia contra las mujeres y los hombres en el mundo del trabajo, con la finalidad de "asegurar que se comprendan y afronten debidamente los distintos comportamientos inaceptables". La temática culminó con el Convenio Internacional 190 el 21 de junio de 2019, nombrado como Convenio sobre la Violencia y el Acoso de 2019. Las representaciones del gobierno argentino y de sus trabajadorxs votaron a favor, mientras que la de los empleadores se abstuvo de votar. El gobierno argentino actual (2020) se ha comprometido públicamente a ratificar dicho convenio. Sus normativas proporcionan un marco claro para la adopción de medidas y brinda la posibilidad de forjar un futuro del trabajo sobre la base de la dignidad y el respeto, exento de violencia y acoso. Busca eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas en el mundo. Se lo considera un convenio con perspectiva de género.

Véase: H. Hirata y D. Kergoat (1997), La división sexual del trabajo, Buenos Aires, Conicet. – M. F. Hirigoyen (1999), El acoso moral en el trabajo, Buenos Aires, Paidós. – E. Kandel (2014), La pobreza, las mujeres y las políticas sociales, Buenos Aires, Argenpress; (2016), "Acerca de la violencia a las mujeres en el proceso de acumulación del capital", Topía; (2020), "El ajuste económico y las amas de casa y/o tareas de cuidado", Resumen Latinoamericano. – Portal Oficial del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (2020), "Definición de violencia laboral".

NINA BRUGO MARCÓ

Índice de nombres

Alegre, Marcelo

Alfonso el Sabio

Ali, Tariq

Aliaga, Juan Vicente

Allegrone, Norma

Alma, Amanda

Almada, L.

Almeida, Consuelo

Alter, Wendlyn

Althusser, Louis

Altschul, Monique

Álvarez, Sonia

Amado, Ana

Amaguaña, Tránsito

Amaya, Maite

Ambrossi, Javier

Amelang, James

Amorós, Celia

Andersen, Margaret

Anderson, Bonnie S.

Anderson, Jeannine

Andrews, Lynn

Andújar, Andrea

Ang, Ien

Angilletta, Florencia

Anzaldúa, Gloria

Anzorena, Claudia

Apaza, Gregoria

Aquino, María Pilar

Aranda, Verónica

Araujo Guimarães, Nadya

Arboleda, María

Arce, José

Arcelus, Jon

Arco, Juana de

Arduino, Ileana

Arendt, Hannah

Arias, Lola

Ariès, Philippe

Aristóteles

Arkonada, Katu

Armstrong, Nancy

Arriagada, Irma

Arruzza, Cinzya

Arzner, Dorothy

Ashe, Geoffrey

Atala, Karen

Athanasiou, Athena

Atwood, Margaret

Aucía, Analía

Austin, John

Azcuy, Virginia

Azpiazu Carballo, Jokin

Azurduy, Juana

Azuri, Flavia

Babiker, Sarah

Bach, Ana María

Bachofen, Johann Jakob

Baczko, Bronislaw

Badinter, Élisabeth

Balbo, Laura

Balderrama, Carolina

Bascuas, Maisa

Basile, Elena

Bastidas, Micaela

Bataille, Georges

Bates, Laura

Bauman, Zygmunt

Baz, Margarita

Beall, Jo

Beauchamp, Tom

Beaumont, Paul

Beauvoir, Simone de

Beck, Ulrich

Beckman, Ericka

Bedford, Nancy

Bedoya, José María

Bedregal, Ximena

Begtrup, Bodil

Belfiori, Dahiana

Belli, Laura F.

Bello Reguera, Eduardo

Bellotti, Magui

Blakeslee, Sandra

Blasco, Sonia

Blondet, Cecilia

Bobel, Chris

Boccardi, Facundo

Bock, Gisela

Bolen, Jean Shinoda

Bolla, Luisina

Bolsonaro, Jair

Bolten, Virginia

Bonder, Gloria

Bonino, Luis

Borderías, Cristina

Boria, Adriana

Borneman, Ernest

Bortnik, Aída

Boserup, Ester

Bosio, María Teresa

Bottini, Cecilia

Bouman, Walter Pierre

Bourdieu, Pierre

Brah, Avtar

Braidotti, Rosi

Branz, Juan

Bretón, André

Breuer, Josef

Briffault, Robert

Brinton Perera, Silvia

Brown, Milo

Brown, Oliver

Brugo Marcó, Nina

Bruit Zaidman, Louise

Brumana, Herminia

Bryant, Louise

Bryher (Annie Winifred Ellerman)

Budapest, Zsuzsanna

Bunch, Charlotte

Burgos Debray, Elizabeth

Burin, Mabel

Busaniche, Mabel

Busdygan, Daniel

Bustamante, Maris

Bustamante, Ximena

Butler, Josephine Grey

Butler, Judith

Buvinic, Mayra

Byanyima, Winnie

Cabal, Luisa

Cabarrús, conde de (François)

Cabezas, Laura

Cabnal, Lorena

Cabral Grinspan, Mauro

Cáceres, Berta

Cacuango, Dolores

Caffentzis, George

Cafferata, Néstor A.

Calefato, Patrizia

Calvo, Javier

Campagnoli, Mabel Alicia

Campanella, Tommaso de

Campuzano, Giuseppe

Camus, Albert

Canguilhem, Georges

Cano, Virginia

Cansiz, Sakine

Capdeville, Pauline

Carbajal, Mariana

Carcedo, Ana

Cárdenas, Eduardo

Cardona, Lucy

Careaga, Gloria

Carli, Linda

Carneiro, Sueli

Caro Morales, Mateo

Carrasco Bengoa, Cristina

Carrasco, Adriana

Carreño, Dolly

Carrera, Javiera

Carri, Albertina

Carrión, Fernando

Carson, Rachel

Carzoglio, Lucila

Casado, María

Casas, Francisco

Castells, Carme

Castillo, Ana

Castoriadis, Cornelius

Castro, Inés

Castro, Nelly

Cataldi, Myriam

Catalina de Lancaster

Cavallero, Luci

Cebotarev, Eleanora A.

Ceceña, Ana Esther

Cechetto, Sergio

Celis, Karen

Chaher, Sandra

Chamberlain, Prudence

Chand, Dutee

Chaneton, July

Chant, Sylvia

Chapman, Malcolm

Charcot, Jean Martin

Chávez, Lolita

Chávez, Susana

Chawaf, Chantal

Chejter, Silvia

Chepp, Valerie

Chertkoff de Repetto, Fenia

Chiarotti, Susana

Chicago, Judy

Childress, James

Chiodi, Agostina

Chodorow, Nancy

Chollet, Mona

Choque Huari, Lucila

Christ, Carol

Christine de Pizan

Chumbita, Hugo

Cigarini, Lia

Ciriza, Alejandra

Citron, Michelle

Cixous, Hélène

Clover, Carol J.

Cobo Bedía, Rosa

Cortese, Marcia

Costa Wegsman, Malena

Coulson, Margaret

Covas, Susana

Crenshaw, Kimberlé Williams

Cuadra, María Eugenia

Cuadro, Victoria

Cubillo-Guevara, Ana Patricia

Cuello, Nicolás

Cuesta, Micaela

Curiel, Ochy

Curran, James

Curtis, David Ames

Cvetkovich, Ann

D’Alessandro, Mercedes

D’Amico, Alicia

d’Eaubonne, Françoise

D’Uva, Mónica

Daich, Deborah

Dalla Costa, Giovanna F.

Dalla Costa, Mariarosa

Dalmazzo, Marisol

Daly, Mary

Daona, Victoria

Davis, Angela

Davis, Kathy

De Cicco, Gaby

De la Barra, Emma

De las Casas, Bartolomé

De Lauretis, Teresa

Defey, Denise

DeGeneres, Ellen

Del Valle, María Remedios

DeLanda, Manuel

Deleuze, Gilles

Delphy, Christine

Demitrópulos, Libertad

Deren, Maya

Derrida, Jacques

Descartes, René

Despentes, Virginie

Detienne, Marcel

Deza, Soledad

Di Corleto, Julieta

Di Renzo, Gabriela

Di Stefano, Christine

Di Tella, Torcuato S.

Diamant, Anita

Díaz Corral, Carme

Díaz Fuentes, Jorge

Díaz Polanco, Héctor

Díaz Villa, Gabi

Díaz Zepeda, Alejandra

Dick, Vivienne

Dillon, Marta

Diniz, Debora

Dinshaw, Carolyn

Dio Bleichmar, Emilce

Diz, Tania

Doane, Mary Ann

Dodds, Susan

Dolphijn, Rick

Eisenberg, Cynthia

Eisenstein, Zillah

Eisler, Riane

Ekman, Kajsa Ekis

Ellis, Havelock

Ells, Carolyn

Elson, Diane

Eltit, Diamela

Engels, Friedrich

Enrico, Juliana

Epstein, Debbie

Erazo, Viviana

Ercoli, María Cristina

Errázuriz Vidal, Pilar

Escudero, Carolina

Espina, Gioconda

Espinosa, Yuderkys

Esquiú, Mamerto

Esquivel, Juan Cruz

Esquivel, Valeria

Evans, Arthur

Export, Valie

Fabbio, Rocío Paola

Fabbri, Luciano

Facio, Alda

Fagot, Montserrat

Faigón, Miguel

Fainberg, Marcelo H.

Falquet, Jules

Falú, Ana

Fanon, Frantz

Farge, Arlette

Farnós Amorós, Esther

Faur, Eleonor

Faur, Mirella

Federici, Silvia

Feierstein, Daniel

Feijóo, María del Carmen

Femenías, María Luisa

Fenoy, Dolores

Ferber, Marianne A.

Flores, Gladys

flores, val

Folbre, Nancy

Fonagy, Peter

Fontana, Clara

Fontenla, Marta

Forcades, Teresa

Foucault, Michel

Foulkes, Irene

Fourier, Charles

Fraisse, Geneviève

Francica, Cynthia

Franco, Jean

Franco, Marielle

Franganillo, Virginia

Franulic Depix, Andrea

Fraser, Nancy

Frazer, James

Fredegunda de Francia

Fredman, Sandra

Freire, Paulo

Freud, Sigmund

Freyre, Gilberto

Freytag-Lornghoven, Elsa von

Fricker, Miranda

Friedan, Betty

Friedl, Erika

Friedman, Elisabeth J.

Friera, Silvina

Frisia, Alina

Funes, Soledad

Fuskova, Ilse

Gaba, Mariana

Gabarra, Mabel

Gadol, Joan Kelly

Gago, Verónica

Gajardo, Paz

Galindo, María

Galliano, Rosana

Gallissot, René

Gamba, Susana B.

Gandhi, Kiran

Garbo, Greta

García Bachmann, Mercedes

García Ballesteros, Aurora

García Martínez, Alfonso

García Suárez, Carlos Iván

García, Clodet

García, Daiana Ayelén

García, Esperanza

García, Micaela

Gardner, Richard

Gargallo Celentani, Francesca

Gargarella, Roberto

Garona, José Ignacio

Garrote, Valeria

Gasparri, Javier

Gaster, Theodor

Gatica, Sofía

Gay, Peter

Gebara, Ivone

Gebennini, Dinora

Gelb, Joyce

Genet, Jean

Gentile, Gisela

Gherardi, Natalia

Giacometti, Claudia

Giancarelli, Lola

Giberti, Eva

Gil Lozano, Fernanda

Gilbert, Sandra

Gilligan, Carol

Gimbutas, Marija

Giménez Béliveau, Verónica

Giménez Gatto, Fabián

Ginsburg, Ruth Bader

Giosa Zuazúa, Noemí

Giunta, Andrea

Gledhill, Christine

Gluck, Mónica

Godelier, Maurice

Godoy, Daniela

Godoy, Lorena

Goldar, María Rosa

Goldenberg, Naomi

Goldman, Emma

Gomáriz, Enrique

Gómez, Diana

Gómez, Rocío

Goñi, Begoña

González de Chávez, María Asunción

González Martínez, L.,

González, Ana Isabel

González, Cristina,

Gonzalez, Lélia

González, Patricia Elena

González, Patricia

Goren, Nora

Gorodischer, Angélica

Gorriti, Juana Manuela

Gouges, Olympe de

Gould, Deborah

Gournay, Marie de

Gramsci, Antonio

Graves, Robert

Gray, Miranda

Grierson, Cecilia

Grosfoguel, Ramón

Grosz, Elizabeth

Gubar, Susan

Guilhem, Dirce

Guillaumin, Colette

Gullco, Hernán

Gutiérrez Estévez, Manuel

Gutiérrez, María Alicia

Gutiérrez, Sara

Gutraich, Ariel

Guy, Alice

Guzmán, Adriana

Guzmán, Laura

Guzzetti, Lorena

Habichayn, Hilda

Halberstam, Judith

Halbwachs, Maurice

Hall, Stanley

Hanisch, Carol

Hanmer, Jalna

Haraway, Donna

Harding, Sandra

Harmes, Roberta

Harris, Olivia

Hartmann, Heidi

Hartsock, Nancy

Hasenbalg, Carlos

Hawthorne, Susan

Hayden, Dolores

Hearn, Jeff

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Henault, Mirta

Hendel, Liliana

Hennessy, Rosemary

Hercovich, Inés

Héritier-Augé, Françoise

Hernández, Aída

Hernández, Diana

Homero

Hooft, Pedro

Hooke, S. H.

Hooker, Evelyn

hooks, bell

Horkheimer, Max

Hornsby, Jennifer

Horowitz, Irving L.

Howell, Julia

Huamán, Josefina

Huanacuni, Fernando

Huertas, Tebelia

Huntington, Samuel

Ianni, Octavio

Iglesia, Cristina

Ini, Gabriela

Iriarte, Ana

Irigaray, Luce

Irrazábal, Gabriela

Itzcovich, Mabel

Izcurdia, Julieta

Jabardo, Mercedes

Jaggar, Alison

James, Selma

Jasse, Martina

Jeffreys, Sheila

Jelin, Elizabeth

Jenness, Valerie

Jiménez Perona, Ángeles

Jiménez, Ana Victoria

Jociles, María Isabel

Jofré, Graciela Dora

Johnson, Marsha P.

Johnson, Richard

Johnston, Claire

Jonásdottir, Anna

Jonatás

Juana Inés de la Cruz

Jubeto Ruiz, Yolanda

Juliana

Jüssen, Lara

Just, Roger

Kabeer, Naila

Kalinowski, Santiago

Kam-Tuck Yip, Andrew

Kandel, Ester

Kant, Immanuel

Kantola, Johanna

Kaplan, Ann

Katz, Ana

Kaufert, Patricia

Kaufman, Michael

Kaufmann, Andrea

Keller, Marjorie

Kelly, Petra

Kelly, Ruth Mary

Kennedy, Rosanne

Kergoat, Danièle

Kierkegaard, Søren

Kilani, Mondher

Kimmel, Michael

Kinsey, Alfred

Kirkwood, Julieta

Klein, Laura

Kollontai, Alexandra

Korol, Claudia

Kraft-Ebbing, Richard

Kramer, Kim

Kratje, Julia

Kristeva, Julia

Kuczynski, Marguerite

Kuhn, Annette

L’am, DeAnna

Lacan, Jacques

LaCapra, Dominick

Lagarde y de los Ríos, Marcela

Lah, Vlasta

Lamas, Marta

Lamm, Eleonora

Lamphere, Louise

Lander, Edgardo

Lang, Miriam

Lanteri, Julieta

Laperriere de Coni, Gabriela

Laplanche, Jean

Larrañaga Sarriegi, Mertxe

Larrondo, Marina

Lasso, José

Laudano, Claudia

Lavarello, María Laura

Lavrin, Asunción

Lawrence, D. H.

Le Dœuff, Michèle

Le Guin, Ursula K.

Leacock, Eleanor

Lebon, Nathalie

Leciñana Blanchard, Mayra

Leclerc, Annie

Lederer, Laura

Ledesma, Vanesa Lorena

Leduc, Claudine

Legendre, Pierre

Leidenfrost, Isadora Gabrielle

Leigh, Carol

Leite, Gabriela

Lemebel, Pedro

Lemke, Thomas

Lemus, Francisco

León, Magdalena

Lerner, Gerda

Lértora Mendoza, Celina

Lerussi, Romina

Lévi-Strauss, Claude

Levy, Caren

Lewin, Ellen

Lewis, Julia

Lewkowicz, Ignacio

Lipovetsky, Gilles

Lipszyc, Cecilia

Lo Russo, Alejandra

Loaiza, Lorena

Lobato, Mirta

Locke, John

Lombardi, Alicia

Londres, Albert

Lonzi, Carla

Lopes, Denilson

López de Córdoba, Leonor

López de Gómara, Francisco

López de la Vieja, María Teresa

López, Elvira

López, María Pía

López, Mariano

Lorde, Audre

Lorente Acosta, Miguel

Lorenzetti, Ricardo Luis

Lorenzo, Paula

Loyden Sosa, Humbelina

Lozada, Fernando Esteban

Lozoya, Jose Ángel

Lubertino, María José

Lucca, Elena

Ludmer, Josefina

Lugones, María Cristina

Luna, Félix

Luna, Florencia

Lupino, Ida

Lutz, Catherine

Luxemburgo, Rosa

Lycette, Margaret

Maathai, Wangari

Macedo, Edir

Mackenzie, Catriona

MacKinnon, Catharine

Macón, Cecilia

Maffía, Diana

Maglie, Graciela

Maguregui, Gurutze

Mahmood, Saba

Mailer, Norman

Malacalza, Laurana

Maldonado Zapletal, Aida

Mallimaci, Fortunato

Mallol, Susana

Mamani, Amalia

Mameli, Flavia

Mandel Katz, Claudia

Mannoni, Maud

Manso, Juana Paula

Manzini, José Luis

Maqueda Abreu, María Luisa

Marañón, Gregorio

Marechal, Leopoldo

Mariasch, Marina

Mariechild, Diane

Marini, Ruy Mauro

Marks, Laura

Marshall, Ellen

Martel, Lucrecia

Martí, José

Martinelli, Lucas

Marx, Karl

Marzano, Verónica

Mas, Analía

Masiello, Francine

Massey, Doreen

Massolo, Alejandra

Masson, Sabine

Massumi, Brian

Mastretta, Ángeles

Mathieu, Nicole-Claude

Mattelart, Michèle

Matthews, Caitlin

Maurino, Gustavo

Mayer, Mónica

Mazur, Rosana

Mazzini, M. Marcela

McDonald, Maryon

McDougall, Celeste

McIntosh, Mary

McNally, David

McRobbie, Angela

Medina Arellano, María de Jesús

Medina Onrubia, Salvadora

Meek, Ronald

Mejía, Fernando

Mejía, Raquel

Melano, Beatriz

Meler, Irene

Menchú, Rigoberta

Méndez Montero, Andrea

Méndez, Juan

Méndez, Lourdes

Mendoza, María Luisa

Mendoza, Mónica

Mercader, Martha

Mercado, Tununa

Mérida Jiménez, Rafael M.

Merleau-Ponty, Maurice

Merlinsky, Gabriela

Mernissi, Fatema

Mestanza, Mamerita

Meza Márquez, Consuelo

Michel, Andree

Mies, Maria

Mignolo, Walter

Miguelez, Marta

Milano, Laura

Mill, John Stuart

Millán, Moira

Miller, Henry

Millett, Kate

Mines, Ana

Minyersky, Nelly

Mirabal, María Teresa

Mirabal, Minerva

Mirabal, Patria

Miranda, Miriam

Misselwitz, Helke

Mitchell, Juliet

Modlesky, Tania

Moebius, Paul

Mogrovejo, Norma

Mohanty, Chandra Tapadle

Mokrani, Dunia

Molina, María Lourdes

Molina, Silvia

Molloy, Sylvia

Molyneux, Maxine

Moncarz, Esther

Moncó, Beatriz

Money, John

Montaigne, Michel de

Montaño, Sonia

Montesquieu

Monza, María

Monzón, Carlos

Mor, Barbara

Morace, Sara

Moraga, Cherríe

Moragas, Florencia

Morales de Sierra, María Eugenia

Morales, María Julia

Morán Faúndes, José Manuel

Moreau de Justo, Alicia

Morel, Bénédict Augustin

Moreno Sardá, Amparo

Moreno, Aluminé

Moreno, María

Morgade, Graciela

Morgan, Ethel

Morgan, Lewis

Morgan, Lynn M.

Morley, David

Moro, Tomás

Morroni, Laura

Morton, Nelle

Moser, Caroline

Motta, Cristina

Mouffe, Chantal

Mujica, Jaris

Mulvey, Laura

Múnera, María Cecilia

Muñiz, Alicia

Muraro, Luisa

Murga, Celina

Muxi, Zaida

Muzzilli, Carolina

Mynyersky, Nelly

Naddeo, María Elena

Nagle, Jill

Nari, Marcela

Nascimento, Abdias do

Nash, Jennifer C.

Nash, Mary

Nathan

Navarro, Flavia Marco

Navarro, Marysa

Nelson, Julie A.

Newbery, Safina

Nicaula

Nino, Ezequiel

Noack, Karoline

Noble, Vicki

Nochlin, Linda

Nora, Pierre

Norwood, Robin

Notari, Elvira

O'Brien, Mary

Obeid, Leticia

Oberti, Alejandra

Ocampo, Irene

Ocampo, Victoria

Ochoa, Karina

Oddone, María Elena

Olavarría, José

Olea, Cecilia

Oliván, Monserrat

Oliver, Christiane

Oliver, María Rosa

Orbe, Juan

Oreiro, Natalia

Oria, Piera

Orlock, Carol

Ortega, Eliana

Ortega, Ofelia

Ortiz, Cristina ("La Veneno")

Ortner, Sherry

Osborne, Raquel

Osorio, Violeta

Östlin, Piroska

Owen, Robert

Oyĕwùmí, Oyèrónké

Pacheco, Gilda

Páez, Chiara

Paiva, Rosalía

Palermo, Silvana

Palero, Pate

Palley, Marian Lief

Pankhurst, Emmeline

Pappenheim, Berta (Anna O)

Paredes, Julieta

Parent-Duchâtelet, Alexandre

Parentelli, Gladys

Parker, Rozsika

Partenio, Florencia

Passerini, Luisa

Patai, Raphael

Pateman, Carole

Paul, Robert

Pautassi, Laura C.

Pearce, Diana

Peker, Luciana

Penha, Maria da

Pennacchi, Florencia

Pereda, Carlos

Pérez Orozco, Amaia

Pérez, Lucía

Pérez, Mariana Eva

Pérez, Moira

Pérez, Sara Isabel

Perlongher, Néstor

Perón, Juan Domingo

Perrot, Michelle

Perrusi, Tucho

Pheterson, Gail

Pichar, Pedro

Pigna, Felipe

Pignarre, Philippe

Pimentel, Silvia

Poulin, Richard

Poullain de La Barre, François

Preciado, Paul B.

Preobrazhenskaya, Olga

Prieto, Vanesa Lorena

Puar, Jasbir

Puga, María Luisa

Pujol, Graciela

Puleo, Alicia

Quance, Roberta Ann

Queirolo, Graciela

Quesada, Josefina

Quesnay, François

Quijano, Aníbal

Quiroga Díaz, Natalia

Quiroga, Adán

Rabotnikof, Nora

Radford, Jill

Radi, Blas

Raffo, María Laura

Raimondo, Nancy

Rainer, Yvonne

Ramírez Arguedas, Gabriela

Ramírez, Marcela

Ramona

Ramos, Gabriela A.

Rancière, Jacques

Raoul, Fany

Rapoport, Mario

Raszinski, Dagmar

Rault, Jasmine

Rawson de Dellepiane, Elvira

Raymond, Janice

Razavi, Shahra

Redgrove, Peter

Reed, Evelyn

Reich, Warren T.

Reich, Wilhelm

Reid, Graciela Beatriz

Reimer, David

Reiter, Rayna Rapp

Ress, Mary Judith

Reyna, Pichón

Reynoso, María Amelia

Rich, Adrienne

Richard, Nelly

Richer, Léon

Ricoeur, Paul

Ríos Montt, Efraín

Ríos Tobar, Marcela

Rivas, Ana María

Rivera Cusicanqui, Silvia

Rivera Garretas, María Milagros

Rivera, Anna Maria

Rivera, Stephanie

Rivera, Sylvia Rae

Rivoir, Ana Laura

Robbins, Rossell Hope

Roberto, María de los Ángeles

Robespierre, Maximilien

Rocha, Violeta

Rodigou Nocetti, Maite

Rodrigáñez Bustos, Casilda

Rodríguez Enríquez, Corina

Rodríguez Salazar, Adriana

Rodríguez, Arantxa

Rodríguez, Paula

Rojas Salazar, Marilú

Rojas, Eduardo

Roldán, Martha

Román, Sandra

Romero, María Cecilia

Roncoroni de Christeller, Gabriella

Roosevelt, Eleanor

Rosa María Egipcíaca da Vera Cruz

Rosa, María Laura

Rosaldo, Michelle

Rosenberg, Martha

Rotondi, Gabriela

Rouco Buela, Juana

Rougemont, Denis de

Rousseau, Jean-Jacques

Royes, Albert

Rozanski, Carlos

Rubaja, Nieve

Rubin, Gayle (Paul)

Rueda, Alba

Rueda, Roxana

Russell, Diana

Russo, Ann

Ryan, Carmen

Saavedra, Lucía Daniela

Sabsay, Leticia

Sacayán, Diana

Sacco, Graciela

Sackville-West, Vita

Sade (Donatien Alphonse François de, marqués de)

Sáenz, Inda

Sáenz, Manuela

Safo

Saint-Simon, conde de (Claude-Henri de)

Sala, Milagro

Salles, Areleen

Salvo Agoglia, Irene

Sánchez Bringas, Ángeles

Sánchez Mazo, Liliana

Sánchez, Ariel

Sánchez, Consuelo

Sánchez, Luli

Sánchez, Matilde

Sanday, Peggy

Sanseviero, Rafael

Santa Cruz, Adriana

Santa Cruz, María Isabel

Santana Cova, Nancy

Santoro, Sonia

Sanz, Susana

Sardá-Chandiramani, Alejandra

Sarlo, Beatriz

Sarmet, Érica

Sarmiento, Domingo F.

Sartre, Jean-Paul

Satulovsky, Silvia

Satur, Daniel

Sayago, Sebastián

Scahill, Jeremy

Schapiro, Miriam

Schlyter, Ann

Schopenhauer, Arthur

Schor, Mira

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth

Scot, Reginald

Scott, Joan W.

Sedgwick, Eve Kosofsky

Seelig, Beth

Segal, Naomi

Segato, Rita

Seibert, Ure

Semenya, Caster

Sen, Gita

Sendón de León, Victoria

Sentamans, Tatiana

Serrano de Haro, Amparo

Serrano, Claudia

Shakespeare, William

Shallat, Lezak

Sheldrake, Rupert

Shepherd, Janet

Sherwin, Susan

Shiva, Vandana

Shock, Susy

Shorter, Edward

Shub, Esfir

Shuttle, Penelope

Shwartzman, Elsa

Sigal, Martín

Silverman, Kaja

Simmel, Georg

Simondon, Gilbert

Simonis, Angie

Sisa, Bartolina

Sjöö, Monica

Sjorup, Lene

Skliar, Carlos

Smiraglia, Romina

Starhawk (Miriam Simos)

Starkweather, Alisa

Staubli, Diana

Steiner, George

Stendhal

Stengers, Isabelle

Stephenson, Mary-Ann

Stevens, Doris

Stewart, Lyman

Stewart, Miltón

Stimpson, Catharine R

Stolcke, Verena

Stoljar, Natalie

Stoller, Robert

Stoltz Chinchilla, Norma

Stone, Merlin

Storni, Alfonsina

Stryker, Susan

Suárez Tomé, Danila

Suárez, Liliana

Suárez, Úrsula

Sullerot, Evelyne

Suremain, Marie Dominque de

Svampa, Maristella

Tabet, Paola

Taccetta, Natalia

Tajer, Débora

Tamez, Elsa

Tarducci, Mónica

Taylor, Diana

Tello, Flavia

Terray, Emmanuel

Tessa, Sonia

Thiérs Vidal, Leo

Thorne, Nat

Ticineto Clough, Patricia

Tonkin, Elizabeth

Torras, Verónica

Torres, Lourdes

Torres, Patricia

Tortosa, José María

Towle, Evan B.

Trajtemberg, David

Trapasso, Rosa Dominga

Trebisacce, Catalina

Trimmings, Katarina

Tristán, Flora

Tronto, Joan C.

Trujillo, Rafael

Trujillo, Rosa

Trump, Donald

Truth, Sojourner

Tubert, Silvia

Tula, María Inés

Uría, Paloma

Urko, Elena

Vacarezza, Nayla

Vaccaro, Sonia

Vaggione, Juan Marco

Valcárcel, Amelia

Valdes, Macarena

Valdés, Teresa

Valencia, Sayak

Valenzuela, Elizabeth

Valobra, Adriana

Van der Tuin, Iris

Vance, Carole S.

Vara, María Jesús

Varda, Agnès

Varela, Cecilia

Varela, Juan

Varela, Nuria

Vargas Cervantes, Susana

Vargas Valente, Gina

Vasallo, Marta

Vātsyāyana

Vazquez Laba, Vanesa

Vázquez, Andrea

Velázquez, Susana

Vélez, Ana Cristina Gonzáles

Verhoeven, Aleida

Wallerstein, Judith

Wallon, Henri

Walsh, Rodolfo

Walter, Barbara

Walter, Lynn

Warburg, Aby

Warner, Michael

Wayar, Marlene

Waylen, Georgina

Weber, Lois

Weiss, Pola

Weldon, S. Laurel

Werthein, Silvia

Wetherell, Margaret

Whistling Elk, Agnes

Wilde, Eduardo

Williams, Linda

Winnicott, Donald W.

Wittig, Monique

Wolf, Susan

Wollen, Peter

Wollstonecraft, Mary

Woodman, Marion

Woolf, Virginia

Wright, Elizabeth

Yanes, Aleyda

Youkhana, Eva

Young, Iris Marion

Young, Kate

Zafra, Remedios

Zemon Davis, Natalie

Zetkin, Clara

Zinsser, Judith P.

Zurbriggen, Ruth

Zurutuza, Cristina

Índice de términos

*Sororidad

*Techo de cristal

Teología(s) feminista(s)

Teoría y crítica literarias feministas

Trabajo sexual

Trans

Trata de personas

Travesti

*Utopía feminista

Violación

Violencia estructural y violencia de género

Violencia laboral

Colaboradorxs

FLAVIA AZURI. Abogada (Universidad Nacional de Cuyo), especialista en derecho de familia (UBA). Integrante de la Fundación Agenda de las Mujeres. Cursa la Maestría en Estudios feministas (Universidad Nacional de Cuyo) y participa del Programa de Estudios sobre el Control Social (PECOS).

ANA MARÍA BACH. Profesora de Filosofía y licenciada en Metodología de la Investigación (UBA). IIEGE. Asociación Internacional de Filósofas. Internationale Assoziation von Philosophinnen.

LAURA F. BELLI. Doctora en Filosofía y magíster en Salud Pública (UBA). Docente de la UBA, de la Universidad Torcuato Di Tella y de la Maestría en Estudios y Políticas de Género de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Miembro del Comité de Ética Clínica y del Comité de Ética en la Investigación del Hospital Argerich.

MAGUI BELLOTTI. Feminista lesbiana abolicionista y abogada. Fundadora y actual integrante de la agrupación feminista ATEM 25 de Noviembre, que forma parte de la Convocatoria Abolicionista Federal. Integró la Comisión de Redacción de la revista feminista Brujas.

MIRIAM BERLAK. Licenciada en Ciencias Políticas y Sociales. Trabajó en ACNUR, FAO y su último trabajo fue para la Federación Sindical Holandesa, donde visitó sindicatos de diferentes países para discutir y dar seminarios sobre el tema “mujer y trabajo”.

LARA MARÍA BERTOLINI. Femineidad travesti, activista, feminista, teórica travesti, conferencista. Docente en Derecho (UBA). Creadora del primer módulo de derecho no binarie en la materia Nociones de Derecho Civil (Universidad de Avellaneda). Diplomada en Salud Sexual y Reproductiva con Visión en Derechos Humanos (UNSAM/IDAE).

KARINA BIDASECA. Doctora, investigadora y docente en Ciencias Sociales. Posdoctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud). Coordinadora científica de la Red Institucional Orientada a la Solución de Problemas en Derechos Humanos (Conicet). Fundó y codirige el NuSur.

LUISINA BOLLA. Licenciada y doctora en Filosofía (UNLP). Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (UNLP) y del Grupo de Estudios sobre Feminismo Materialista. Docente de grado y posgrado en la UNLP. Es becaria posdoctoral del Conicet.

ADRIANA BORIA. Licenciada en Letras Modernas, magíster en Sociosemiótica y doctora en Letras (UNC). Profesora titular plenaria de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Letras Modernas en la cátedra de Teoría Literaria. Directora del Programa de Estudios de Género y del Doctorado en Estudios de Género (CEA, UNC).

MARÍA TERESA BOSIO. Presidenta de Católicas por el Derecho a Decidir Argentina. Docente investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales (UNC).

NINA BRUGO MARCÓ. Abogada (UCA). Fue asesora en la Convención Constituyente de la Reforma Constitucional de la Nación y de CABA, de

comisiones del Congreso de la Nación y de CABA. Reconocida como Mujer Destacada de la Ciudad de Buenos Aires por la Legislatura porteña por su contribución a los derechos humanos de la mujer.

MABEL BURIN. Doctora en Psicología Clínica y psicoanalista, especialista en Género y Salud Mental por la World Federation for Mental Health. Comité Asesor del Foro de Psicoanálisis y Género, Asociación de Psicólogos de Buenos Aires. Miembro fundadora del Centro de Estudios de la Mujer de Buenos Aires.

MABEL BUSANICHE. Docente, educadora popular, feminista, magíster en Poder y Sociedad desde la Problemática de Género (UNR). Coordinó en su inicio el Programa de ESI en el Ministerio de Educación de la provincia de Santa Fe.

LAURA CABEZAS. Doctora en Letras, profesora y licenciada en Letras (UBA). Docente (UBA e IES Lenguas Vivas). Becaria posdoctoral del Conicet. Realizó estancias de investigación en Berlín (IAI) y Brasil (UFSC, UNICAMP).

MAURO CABRAL GRINSPAN. Licenciado en Historia (UNC). Director ejecutivo de GATE. Coordina el proyecto argentino Justicia Intersex. Participó en la elaboración de los Principios de Yogyakarta y de los Principios de Yogyakarta+10.

MABEL ALICIA CAMPAGNOLI. Transfeminista. Integrante de la Colectiva de Filósofas Feministas (UNLP). Profesora de Filosofía y magíster en Análisis del Discurso (UBA). Magíster en Investigaciones Feministas y doctora en Filosofía (Universidad Pablo de Olavide). Posdoctora en Estudios de Género (UCES). Subdirectora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS-UNLP/Conicet).

VIRGINIA CANO. Doctora en Filosofía (UBA). Profesora adjunta de Ética (UBA). Investigadora adjunta del Conicet. Autora de Ética tortillera (2015), Nietzsche (2015) y Vidas en lucha (2019, en coautoría con J. Butler y L. Fernández Cordero) y compiladora de Nadie viene sin un mundo (2018).

MARIANA CARBAJAL. Licenciada en Periodismo (Universidad Nacional de Lomas de Zamora). Escribe en Página 12, tiene una columna en Radio con Vos (FM 89.9) y conduce el programa Punto Género del canal Diputados TV. Premio Lola Mora a la Trayectoria 2017 y Premio Dignidad (APDH). Fue una de las impulsoras del movimiento Ni Una Menos.

MATEO CARO MORALES. Comunicador social. Periodista. Se encuentra en proceso de tesis de la Maestría en Comunicación y Derechos Humanos y del Doctorado con Comunicación (UNLP). Integrante de Travazona y fiel acompañante de las luchas por la teoría crítica travesti argentina y latinoamericana que encabeza Lara María Bertolini.

LUCILA CARZOGLIO. Licenciada y profesora en Letras (UBA) y periodista (TEA). Realiza un doctorado en literatura comparada en la Universidad de Shanghái. Formó parte del equipo de The New York Times en la cobertura sobre el debate del aborto en Argentina. Coeditora de la revista Chopsuey.

SILVIA CHEJTER. Socióloga. Profesora de posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Directora del Centro de Encuentros Cultura y Mujer. Autora, entre otros libros, de Lugar común: la prostitución (2011), Femicidios e impunidad (2014), Homicidios conyugales y de otras parejas: la decisión judicial y el sexismo (2014).

SUSANA CHIAROTTI. Abogada, con posgrado de Especialista en Derecho de Familia (UNR). Directora del Insgenar. Integra el Consejo Consultivo del Cladem. Docente (UNR Flacso). Integra el Comité de Expertas del MESECVI.

ALEJANDRA CIRIZA. Activista feminista y en defensa de los derechos humanos. Profesora, licenciada y doctora en Filosofía (Universidad Nacional de Cuyo). Investigadora principal del Conicet. Profesora de grado y directora de la Maestría en Estudios Feministas (Universidad Nacional de Cuyo).

MARÍA SILVIA CORBALÁN. Abogada (UNC). Diplomada en Ciencias Sociales y magíster en Género, Sociedad y Política (Flacso). Integra el Programa de Género y Derechos (UNC). Se ha desempeñado como docente de grado y posgrado en la UNC y la UCC. Integra el cuerpo de Formadores de la Escuela Judicial de la Nación.

MALENA COSTA WEGSMAN. Profesora de Filosofía y doctora con mención en Estudios de Género (UBA). Forma parte de la Subsecretaría de Políticas de Diversidad del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación Argentina y se desempeña como docente en la Universidad Pedagógica Nacional.

DEBORAH DAICH. Doctora en Antropología (UBA). Investigadora independiente del Conicet y docente del Departamento de Ciencias Antropológicas (UBA). Integrante de la Colectiva de Antropólogas Feministas del IIEGE. Autora de Tras las huellas de Ruth Mary Kelly: feminismos y prostitución en la Buenos Aires del siglo XX (2019).

SOLEDAD DEZA. Abogada feminista (Universidad Nacional de Tucumán). Magíster en Género y Políticas (Flacso). Presidenta de Mujeres x Mujeres. Profesora y miembro del Comité Académico del Observatorio de Género y

Diversidad (UNT). Directora del Proyecto de Investigación Judicialización Conservadora de la Soberanía Sexual (PIUNT 2029-2022). Premio Servicio a Otros de la International Association of Bioethics 2020.

TANIA DIZ. Doctora en Ciencias Sociales (Flacso). Magíster en Género (UNR). Licenciada y profesora en Letras (UNR). Investigadora adjunta de Conicet-IIEGE. Docente de grado y posgrado en diferentes universidades nacionales y extranjeras. Autora de Alfonsina periodista: ironía y sexualidad en la prensa argentina 1915-1925 (2006).

ALEJANDRA DOMÍNGUEZ. Feminista. Educadora popular. Magíster en Ciencias Sociales. Doctoranda en Estudios de Género. Licenciada en Trabajo Social. Profesora adjunta por concurso (UNC). Docente de grado y posgrado. Investigadora, integrante y codirectora en proyectos sobre pobreza, educación, violencia de género.

NORA DOMÍNGUEZ. Doctora en Letras. Profesora de Teoría Literaria (UBA). Fue directora del IIEGE. Actuó como profesora visitante en diferentes universidades del país y del exterior. Lleva adelante el proyecto colectivo de una Historia feminista de la literatura argentina.

ALICIA DOTTORI FERREIRA. Médica pediatra especializada en Estudios de la Mujer. Fue socia fundadora y representante de ADEUEM. Fue coordinadora de los programas de medicina preventiva de la Secretaría de Salud y Acción Social, Municipalidad de Tigre. Fue docente de grado (Universidad Nacional de La Matanza).

MÓNICA D’UVA. Poeta y activista feminista integrante del grupo Ají de Pollo.

JULIANA ENRICO. Sobreviviente de violencia de género. Licenciada en Comunicación Social con orientación en Comunicación Cultural, Educativa y Científica (Universidad Nacional de Entre Ríos). Doctora en Ciencias de la Educación (UNC). Investigadora adjunta del Conicet. Docente (UNC). Integra el Programa de Estudios sobre la Memoria y el Programa de Estudios de Género (CEA-UNC).

MARÍA CRISTINA ERCOLI. Docente y cofundadora de Mujeres por la Solidaridad, grupo feminista de la ciudad de Santa Rosa, La Pampa, con la cual ingresó a la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto en 2005. Propició la construcción del Foro Pampeano por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito y la creación de la Cátedra Extracurricular de ESI y DDSyR (Universidad Nacional de La Pampa).

LUCIANO FABBRI. Autopercibido varón cisgénero y puto. Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Licenciado en Ciencia Política (UNR). Docente (UNR). Integra el Centro de Investigaciones Feministas y Estudios de Género. Coordinador general del Área de Género y Sexualidades y director de Políticas Feministas en Formación, Investigación y Extensión de la UNR, donde coordina la colección Cuadernos Feministas para la Transversalización.

ANA FALÚ. Pionera en América Latina en temas de ciudad, vivienda y hábitat en la intersección de género y derecho de las mujeres. Activista y académica, investigadora de Conicet, profesora emérita de la UNC, directora de la Maestría de Gestión y Desarrollo Habitacional. Cocoordinó el proceso hacia la IV Conferencia Mundial de la Mujer, Beijing 95.

ELEONOR FAUR. Socióloga (UBA). Doctora en Ciencias Sociales (Flacso). Profesora titular e investigadora del IDAES-UNSAM. Luego de una intensa carrera en organismos de la ONU como especialista en cuestiones de género, derechos humanos y políticas públicas, investiga sobre el cuidado y la ESI.

SILVIA FEDERICI. Activista, docente y escritora. Profesora emérita de Filosofía Política y Estudios Internacionales en la Universidad de Hofstra. Una de las fundadoras de International Feminist Collective. Ha participado en el movimiento antiglobalización y en el movimiento contra la pena de muerte. Fue miembro del periódico radical Midnight Notes y ayudó a fundar el Committee for Academic Freedom in Africa.

MARÍA LUISA FEMENÍAS. Profesora consulta de la UNLP. Premio Konex a la Trayectoria (2006-2016). Doctora Honoris Causa de la UNC. Autora de numerosos libros y artículos sobre antropología filosófica, teoría de género, feminismos en América Latina y la filosofía de Judith Butler.

DOLORES FENOY. Psicóloga. Excoordinadora de la línea de prevención, información y asesoramiento Pregunte Sida. Dirección de VIH-sida y ETS, Ministerio de Salud de la Nación (Argentina).

ANA MARÍA FERNÁNDEZ. Doctora en Psicología, psicoanalista, profesora plenaria titular consulta (UBA). Integrante del Consejo Asesor del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (Argentina). Premio ONU-Mujer (2000). Premio Konex de Platino en Psicología (2016). Graduada ilustre de la UNLP. Socia honoraria de la Asociación Argentina para la Investigación en Historia de las Mujeres y Estudios de Género.

MICAELA FERNÁNDEZ DARRIBA. Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Cursó las maestrías en Historia del Arte (UNSAM) y en Crítica de Arte (UNA). Integra la Red de Geografías y Epistemologías Feministas del Sur Global, la Red Musa Palabra y la organización La Igualdad en Juego.

VIRGINIA FRANGANILLO. Socióloga, cursó Estudios de la Mujer (UBA). Coordina la Comisión de Cuidados de los Equipos Técnicos del Partido Justicialista e integra el comité de expertxs para la elaboración de anteproyecto de Ley de Cuidados Integrales. Recibió el premio de Mujeres Destacadas de la Cámara de Diputados de la Nación.

GLADYS FLORES. Educadora popular feminista, activista afro guaraní. Integrante de la colectiva Tertulianas Mujeres Afrolatinoamericanas, Negras(sí) y Marronas, Comisión de Género de la Comisión 8 de Noviembre, Red Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora.

MARTA FONTENLA. Abogada, feminista, integrante de la ATEM 25 de Noviembre y coeditora de la revista feminista Brujas. Ha participado en numerosas organizaciones sociales y actualmente integra la Convocatoria Abolicionista Federal. Sus principales preocupaciones giran alrededor de la prostitución y la trata de mujeres y niñas/os.

MABEL GABARRA. Abogada, especialización en Derecho de Familia (UNR). Cofundadora de Indeso Mujer (Rosario). Secretaria de Equidad de Género e Igualdad de Oportunidades (CTA). Cofundadora de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.

SUSANA B. GAMBA. Activista feminista. Comunicóloga. Integró la Comisión Organizadora del Primer Encuentro Nacional de Mujeres y el Consejo Directivo de la Escuela Sociopolítica de Género. Fue docente de la UBA y coordinadora del Observatorio de Equidad de Género de la Dirección General de la Mujer (CABA). Preside la Fundación Agenda de las Mujeres.

FRANCESCA GARGALLO CELENTANI. Licenciada en Filosofía (Sapienza Università di Roma) y maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos

(UNAM). Poeta y narradora que también se ocupa de la historia de las ideas feministas y busca entender los elementos propios de cada cultura en la construcción del feminismo.

DINORA GEBENNINI. Socióloga (UBA). Magíster en Relaciones Internacionales (CEA-UNC). Fue directora del Programa Violencias de Género de la Secretaría de Derechos Humanos, provincia de Córdoba y de la Escuela Sociopolítica de Género, Buenos Aires. Participa en el Ateneo Rodolfo Walsh de Córdoba.

EVA GIBERTI. Psicóloga. Psicoanalista. Investigadora. Profesora universitaria en la UBA y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Coordinadora del Programa Las Víctimas contra las Violencias, Ministerio del Interior de la Nación.

FERNANDA GIL LOZANO. Política, feminista. Parlamentaria del Mercosur. Historiadora (UBA). Magíster en Sociología (UNSAM). Docente en la Facultad de Ciencias Sociales. Integrante del Observatorio de la Democracia del Mercosur.

ANA ISABEL GONZÁLEZ. Antropóloga feminista especializada en derechos humanos. Profesora adjunta en la cátedra de Cultura para la Paz y Derechos Humanos (UBA). Trabajó en la investigación y en la redacción del informe Guatemala: memoria del silencio, de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico a las Violaciones a los Derechos Humanos.

NORA GOREN. Doctora en Sociología, magíster en Ciencias Sociales del Trabajo y licenciada en Sociología (UBA). Investigadora del Centro de Investigaciones Científicas (CIC-IESCODE/UNPAZ). Dirige la Diplomatura en Políticas Públicas y Feminismos y el Instituto de Estudios Sociales en Contextos

de Desigualdades de la UNPAZ.

MARÍA ALICIA GUTIÉRREZ. Socióloga. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Investigadora del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC/FSOC/UBA).

SARA GUTIÉRREZ. Activista feminista, integrante de organismos de derechos humanos de Mendoza. Licenciada en Psicología y en Fonoaudiología. Doctora en Fonoaudiología y en Estudios de Género. Especialista en Ciencias del Lenguaje y en Epistemologías del Sur. Titular de la cátedra Psicología y Género (Universidad de Mendoza).

LORENA GUZZETTI. Trabajadora social (UBA). Magíster en Ciencias de la Familia (UNSAM). Docente universitaria. Coordinadora de grupos de investigación. Activista por los derechos de las infancias y adolescencias. Feminista.

LILIANA HENDEL. Feminista, psicóloga y periodista. Secretaria de Mujeres, Políticas de Género y Diversidades Sexuales (Municipio La Matanza). Conductora de radio y televisión abierta. Consejera del Fondo Mujeres del Sur. Representante de la Red Internacional de Periodistas con Visión de Género.

DIANA HERNÁNDEZ. Responsable del área de Comunicación de Católicas por el Derecho a Decidir Argentina.

MARÍA MARTA HERRERA. Especialista en Educación en Género y Sexualidades. Profesora en Filosofía (UBA). Docente en Introducción a la Filosofía e Introducción a la Teoría Feminista, Estudios de Género y

Sexualidades (UNLP) y en Filosofía Feminista (UBA).

GRACIELA HIERRO. Doctora en Filosofía (UNAM). Fundadora del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM. (Fallecida).

JULIETA IZCURDIA. Abogada (UNLP). Candidata a magíster en Derechos Humanos (Universidad Nacional de Lanús). Responsable de análisis presupuestario e integrante del programa de Justicia Fiscal en la Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia. Cofundadora del Centro para la Implementación de Derechos Constitucionales.

CLAUDIA KOROL. Educadora popular, comunicadora feminista, integrante del Equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebeldía y de Feministas del Abya Yala. Autora de El Che y los argentinos, Feminismo y marxismo: diálogo con Fanny Edelman, Diálogos con Gladys Marín, Caleidoscopio de Rebeldías y Las Revoluciones de Berta.

JULIA KRATJE. Doctora en Ciencias Sociales (UBA), magíster en Sociología de la Cultura (UNSAM), licenciada y profesora en Comunicación Social (Universidad Nacional de Entre Ríos). Su investigación sobre cine latinoamericano, financiada por el Conicet, está radicada en el IIEGE. Profesora de grado y posgrado.

MARCELA LAGARDE Y DE LOS RÍOS. Antropóloga y feminista, catedrática de la UNAM.

ELEONORA LAMM. Doctora en Derecho, magíster en Bioética y Derecho, magíster en Derecho de Familia (Universidad de Barcelona). Subdirectora de

Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de Mendoza. Consultora de ONU Mujeres. Directora de la Diplomatura en Perspectiva de Género y Bioética Aplicada (Universidad Champagnat).

CLAUDIA LAUDANO. Periodista y licenciada en Comunicación Social (UNLP). Maestra en Ciencias Sociales (Flacso). Doctora en Ciencias Sociales (UNLP). Profesora en la UNLP. Investigadora II en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (UNLP/Conicet).

MAYRA LECIÑANA BLANCHARD. Licenciada en Letras (UBA). Periodista (Instituto Nacional de Cinematografía). Docente e investigadora IIEGE y UNLP.

MARÍA PÍA LÓPEZ. Socióloga y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Escritora de novelas y ensayos. Secretaria de Cultura y Medios de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

PAULA LORENZO. Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social (UBA). Coautora de Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres (1986-2005) (2009). Profesora en Trabajo Social Comunitario I (UNDAV). Profesora de nivel secundario en la Escuela Técnica UNDAV.

HUMBELINA LOYDEN SOSA. Psicoanalista, magíster y doctora en Psicología Social (Sorbona, París VII). Magíster en Teoría Psicoanalítica (Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos, México). Coordinadora de la maestría en Estudios de la Mujer, UAM-Xochimilco. Profesora-investigadora de la UAM-Xochimilco y en el doctorado en Ciencias Sociales en el Área de Estudios de la Mujer y de Género.

FERNANDO ESTEBAN LOZADA. Técnico e ingeniero mecánico especializado en bioingeniería, artista plástico conceptual y activista de derechos humanos. Miembro de Ateos y Ateas Mar del Plata, Coalición Argentina por un Estado Laico, APDH, Asamblea por una Sociedad Sin Fascismo y Porta Voz y codirector de la Asociación Internacional de Libre Pensamiento.

MARÍA JOSÉ LUBERTINO. Abogada feminista especializada en derechos humanos con perspectiva de género, especialista en derecho ambiental y doctoranda en Derecho (UBA). Diploma Superior en Ciencias Sociales con especialización en Ciencia Política (Flacso). Profesora de (UBA).

CECILIA MACÓN. Licenciada y doctora en Filosofía (UBA). M.Sc. en Teoría Política (London School of Economics and Political Science). Autora de Sexual Violence in the Argentine Crimes against Humanity Trials: Rethinking Victimhood (2016). Coordina SEGAP, grupo de investigación interdisciplinario dedicado a las teorías de los afectos.

DIANA MAFFÍA. Doctora en Filosofía (UBA). Doctora Honoris Causa (UNC). Investigadora (IIEGE). Docente en la UBA. Directora del Programa de Actualización en Género y Derecho (UBA), del Observatorio de Género en la Justicia, del Consejo de la Magistratura de la Ciudad de Buenos Aires, y del Centro Cultural Tierra Violeta.

AIDA MALDONADO ZAPLETAL. Licenciada en Comunicación Social (UNC). Editora gráfica, periodista, radialista, productora de contenidos de la Agenda de las Mujeres y cocoordinadora del Cuaderno Agenda de las Chicas Soberanas. Cofundadora de Radio Curva (Salsipuedes, Córdoba). Parte y creadora de diferentes ciclos radiales.

SUSANA MALLOL. Médica ginecóloga. Especialización de Posgrado en

Estudios de la Mujer. Socia fundadora de ADEUEM. Socia fundadora y coordinadora del Taller de la Mujer de San Andrés y de la Red Nacional por la Salud de la Mujer.

CLAUDIA MANDEL KATZ. Licenciada en Artes (UBA). Magíster Artium. Doctora en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Doctora en Historia (Universidad de Costa Rica). Fundadora y directora del Museo de las Mujeres Costa Rica. Autora de Mapa del cuerpo femenino (2010) y Estéticas del borde (2016).

ANALÍA MAS. Abogada. Docente (UBA, UNLP e IUNMA). Integrante de la Comisión Redactora del proyecto de ley de IVE. Secretaria de Género y Laicismo de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans y miembra de la Coalición Argentina por un Estado Laico y la Alianza de Abogad@s por los Derechos Humanos de las Mujeres. Asesora legal de la Dirección de Asuntos Jurídicos del Inadi.

IRENE MELER. Doctora en Psicología y psicoanalista. Cofundadora y coordinadora del Foro de Psicoanálisis y Género de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires. Dirige el Curso de Actualización en Psicoanálisis y Género de la APBA y la Universidad Kennedy. Codirige la Maestría en Estudios de Género de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Recibió el Premio Reconocimiento de la Fundación Agenda de las Mujeres.

MEMORIA ABIERTA. Maisa Bascuas, Victoria Daona, Alejandra Oberti y Verónica Torras son parte del equipo de Memoria Abierta, una alianza de organizaciones de derechos humanos argentinas que promueve la memoria sobre las violaciones a los derechos humanos del pasado reciente, las acciones de resistencia y las luchas por la verdad y la justicia.

LAURA MILANO. Investigadora, docente, comunicadora. Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Licenciada y profesora en Ciencias de la Comunicación (UBA). Especialista en comunicación, géneros y sexualidades. Autora de Usina posporno: disidencia sexual, arte y autogestión en la pospornografía (2014).

MARÍA MONZA. Estudiante de la Licenciatura en Economía (UBA). Integró el área de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia. Docente en la Facultad de Ciencias Económicas (UBA). Fue asesora en la Cámara de Diputados de la Nación y es asesora económica del directorio del Grupo Provincia.

GRACIELA MORGADE. Doctora en Educación (UBA). Magíster en Ciencias Sociales y Educación (Flacso). Licenciada en Ciencias de la Educación (UBA). Fue decana de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Profesora adjunta regular de Investigación y Estadística Educacional II y a cargo del Seminario Educación, Género y Sexualidades del Departamento de Ciencias de la Educación (UBA).

ETHEL MORGAN. Escritora, especialista en el estudio de las diosas. (Fallecida).

MARÍA ELENA NADDEO. Profesora de Historia, docente secundaria y terciaria. Fue delegada gremial docente en CTERA por ADEMYS. Legisladora de la Ciudad en tres períodos parlamentarios. Es titular del Programa de Atención de Niñez, Adolescencia y Género de la Defensoría del Pueblo de CABA y copresidenta de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.

PIERA ORIA. Librería de Mujeres, Buenos Aires, Argentina. (Fallecida).

PATE PALERO. Periodista, integrante de la Red PAR. Conductora de programas de radio. Editora de la revista digital El Tajo Feminista. Integrante de equipos de capacitación en ESI y Ley Micaela para el Ministerio de Justicia, el Polo Integral de la Mujer, la Unidad Central de Políticas de Género de la UNC y la Unión de Educadorxs de la Provincia de Córdoba.

FLORENCIA PARTENIO. Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Coordinadora de la Licenciatura en Relaciones del Trabajo (Instituto de Ciencias Sociales y Administración). Investigadora del Programa de Estudios de Género (UNAJ). Profesora titular ordinaria (UNAJ). Docente de posgrados. Integra el Comité Ejecutivo y cocoordina la Escuela de Economía de DAWN.

LAURA C. PAUTASSI. Doctora en el área de Derecho Social (UBA). Se desempeña como investigadora principal del Conicet y del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Gioja (UBA). Directora del Grupo de Trabajo Interdisciplinario Derechos Sociales y Políticas Públicas y del Programa Género y Derecho (UBA).

MOIRA PÉREZ. Doctora en Filosofía (UBA), investigadora Conicet, especializada en filosofía práctica y teoría queer. Docente (UBA) y en programas de posgrado en Estudios de Género. Dirige el Grupo de Investigación en Filosofía Aplicada y Políticas Queer (FILOCyT-UBA/SADAF).

SARA ISABEL PÉREZ. Doctora en Lingüística (Colegio de México). Licenciada en Letras (UBA). Profesora titular de Fundamentos de Semiótica y Lingüística y de Análisis del Discurso (UNQ). Dirige el proyecto Discursos, Desigualdades y Género en Tiempos de Neoliberalismo y Precarización e integra el grupo Discurso, Género y Sociedad de la UNQ.

GRACIELA QUEIROLO. Profesora y doctora en Historia (UBA). Magíster en

Historia (Universidad Torcuato Di Tella). Profesora en la UNLP e investigadora del Conicet. Dirige la revista Descentrada. Autora de Mujeres en las oficinas: trabajo, género y clase en el sector administrativo (Buenos Aires, 1910-1950) (2018).

BLAS RADI. Profesor de Filosofía (UBA), becario doctoral (Conicet) y activista de derechos humanos. Docente en la cátedra de Gnoseología (UBA). Es uno de los coordinadores de la Cátedra Libre de Estudios Trans*. Su trabajo de investigación se desarrolla en el terreno compartido por la epistemología social y los estudios trans*.

GABRIELA A. RAMOS. Licenciada en Ciencias de la Educación (UBA). Diplomada en Violencia de Género (UNC). Diplomada Superior en Diversidad Sexual y Derechos Humanos (Clacso). Investigadora y docente en posgrados. Capacitadora docente en institutos terciarios. Coordinadora pedagógica del Centro Tantosha, especializado en ESI.

MARÍA DE LOS ÁNGELES ROBERTO. Profesora en Letras (San Agustín), diplomada en prevención de la Trata de Personas (UCA) y magíster en Sagradas Escrituras (ISEDET). Miembro de la iglesia evangélica metodista argentina y del equipo coordinador de la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas de América Latina y el Caribe. Es activista por el derecho a decidir en Argentina.

MAITE RODIGOU NOCETTI. Licenciada en Psicología (UNC). Magíster en Estudios de las Mujeres (Universidad de Barcelona). Doctora en Estudios de Género. Investigadora y coordinadora del área Feminismos, Género y Sexualidades del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y docente en la UNC.

CORINA RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ. Licenciada en Economía (UBA).

Magíster en Políticas Públicas (Institute of Social Studies). Doctora en Ciencias Sociales (Flacso). Investigadora independiente del Conicet. Titular de Economía y Género (UBA). Docente de posgrado en varias universidades nacionales. Miembro de DAWN.

SANDRA ROMÁN. Periodista. Escritora. Sacerdotisa de Avalon y de la Diosa. Investigadora dedicada al estudio y la aplicación terapéutica de los arquetipos de la nueva espiritualidad femenina. Conferencista. Feminista.

MARTHA ROSENBERG. Psicoanalista. Médica con posgrado en Psicología de la Niñez y Adolescencia (UBA). Cofundadora de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Asesora en Género del Inadi. Capacitadora en ESI. Integrante del Consejo Asesor Honorario del Ministerio Nacional de las Mujeres, Géneros y Diversidad.

GABRIELA ROTONDI. Doctora en Ciencia Política, magíster en Ciencias Sociales, licenciada en Servicio Social. Directora del proyecto de investigación Intervención Social en el Campo Educativo. Responsable del curso de posgrado "Violencia de género desde un enfoque interdisciplinario: de las palabras a los hechos" dirigido a profesionales del Poder Judicial.

ALBA RUEDA. Activista trans. Subsecretaria de Políticas de Diversidad del Ministerio de las Mujeres, Género y Diversidad. Integrante de Noti Trans y Mujeres Trans Argentina. Investigadora del Departamento de Género y Comunicaciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. Integrante del Consejo Asesor del Observatorio de Género en la Justicia, Consejo de la Magistratura de CABA.

ÁNGELES SÁNCHEZ BRINGAS. Doctora en Antropología (UNAM). Jefa del Área de Investigación Mujer, Identidad y Poder (UAM-Xochimilco). Profesora

investigadora de la Maestría en Estudios de la Mujer y en el Doctorado de Ciencias Sociales.

SUSANA SANZ. Abogada y antropóloga social. Investigadora en la Universidad Metropolitana de México. Elaboró los informes nacionales presentados por el país ante organismos internacionales sobre la situación de las mujeres en Argentina. Docente de la Maestría de Derechos Humanos y Democratización para América Latina (UNSAM). Directora de Género y Diversidad de Radio y Televisión Argentina.

ALICIA SOLDEVILA. Feminista. Educadora popular. Licenciada en Trabajo Social. Profesora titular de Teoría, Espacios y Estrategias de Intervención III (UNC). Corresponsable del curso de posgrado “Violencia de género desde un enfoque interdisciplinario: de las palabras a los hechos”, dirigido a profesionales del Poder Judicial.

DANILA SUÁREZ TOMÉ. Doctora y profesora en Filosofía, docente en las materias Gnoseología y Filosofía Feminista (UBA). Becaria posdoctoral del Instituto de Investigaciones Filosóficas (SADAF/Conicet).

DÉBORA TAJER. Licenciada y doctora en Psicología (UBA). Magíster en Ciencias Sociales y Salud (Flacso/CEDES). Profesora de Introducción a los Estudios de Género y Salud Pública/Salud Mental II (UBA). Investigadora Categoría I UBACyT y directora de Investigación de Proyectos UBACyT en Salud, Subjetividad y Género.

MÓNICA TARDUCCI. Militante feminista. Doctora en Antropología (UBA). Directora del IIEGE. Ha dirigido la Maestría en Estudios de Familia (UNSAM) y dirige la Maestría Poder y Sociedad desde la Problemática de Género (UNR). Es integrante de la Colectiva de Antropólogas Feministas.

CATALINA TREBISACCE. Doctora en Antropología (UBA). Docente en esa misma casa de estudios. Investigadora del IIEGE. Autora de Cuando el feminismo era mala palabra (2019, con Mónica Tarducci y Karin Grammático)

VANESA VAZQUEZ LABA. Doctora en Ciencias Sociales, magíster en Investigación en Ciencias Sociales y licenciada en Sociología (UBA). Investigadora del Conicet en el IDAES (UNSAM). Directora de la Dirección de Género y Diversidad Sexual (UNSAM). Coordinadora ejecutiva de la Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias en el Consejo Interuniversitario Nacional.

MARLENE WAYAR. Profesora de cerámica. Psicóloga. Periodista. Activista travesti. Fundadora y coordinadora general de Futuro Trans y cofundadora de numerosas organizaciones y cooperativas travestis. Creadora y directora de El Teje. Conductora y contenidista para Canal Encuentro del ciclo “Género identidad, la diversidad en el cine”.

SILVIA WERTHEIN. Licenciada en Psicología, especialización de posgrado en Estudios de la Mujer. Socia fundadora de ADEUEM. Cocoordinadora de los talleres de cine-debate para adultos mayores en el proyecto Tendiendo Puentes Intergeneracionales de la Ciudad de Buenos Aires.

RUTH ZURBRIGGEN. Activista feminista, docente, investigadora. Profesora en Ciencias de la Educación y especialista en Estudios de Género. Integra la colectiva feminista La Revuelta de Neuquén, Socorristas en Red, REDAAS y la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.

CRISTINA ZURUTUZA. Licenciada en Psicología (UBA). Posgrados en

Psicología Sistémica (UBA), Psicología Forense (APFRA), Derechos Humanos (OEA-IIDH), Integración Regional (Universidad de Bologna). Doctoranda en Ciencia Política (IDAES-USAM). Cofundadora de CEM Argentina, de Cladem Regional, Cladem Argentina y de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto.

▪

Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos / coordinación de Susana B. Gamba y Tania Diz. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblos, 2021.

(Lexicón)

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-691-980-7

1. Feminismo. 2. Estudios de Género. I. Gamba, Susana Beatriz

CDD 305.4

▪

Diseño de cubierta: Luciano Tirabassi U.

Armado: Hernán Díaz

Edición en formato digital: septiembre de 2021

Conversión a formato digital: Libresque

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar